ZNAK

MIESIĘCZNIK

65

KRAKÓW

ROK XI LISTOPAD (11) 1959

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.
Administracja przyjmuje codzień, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata od 1 stycznia 1959:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie . . .	zł 12.—	miesięcznie . . .	zł 16.80
kwartalnie . . .	„ 36.—	kwartalnie . . .	„ 50.40
półrocznie . . .	„ 72.—	półrocznie . . .	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — (od nr 36 począwszy) nabywać można w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul. Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6, oraz w Administracji mies. „Znak", **Kraków, Wiślna 12.**

Maszynopis otrzymano 28. X. 1959 — Druk ukończono w grudniu 1959
Format A5 — Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g — Ark. druk. 9
Zam. 516 26. X. 1959 — Nakład 7.000+350 egz. — C-6

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7, Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XI — Nr 65 (11)

Listopad 1959
KRAKÓW

Zainteresowanie, z jakim spotkał się 50/51 numer „Znaku", poświęcony tematyce religioznawczej, nie było — naszym zdaniem — wywołane jedynie przez głód egzotyki.

Istnieją podstawy do przypuszczeń, że w świadomości współczesnego człowieka dokonuje się pewnego rodzaju przesunięcie zainteresowań z określonego wyznania na istotę religii w ogóle, tendencja do mniej lub więcej swobodnego określania swoich religijnych przekonań. Nie jest problemem c z y w i e r z y ć, ale w c o w i e r z y ć.

Przykładem tego mogą być wyniki badań przeprowadzonych niedawno w pewnym środowisku młodzieży w Polsce. 96,8% ankietowanych określiło się jako wierzący, spośród nich jednak tylko połowa stwierdziła, że wyznanie jest rzeczą ważną — a nie tylko wiara w Boga. Postawiono im siedem pytań dotyczących istotnych punktów religii katolickiej. Tylko 8,6% wierzących odpowiedziało na wszystkie pytania zgodnie z nauką Kościoła katolickiego.

Niewątpliwie wyniki te tłumaczą się w znacznej mierze niedostateczną znajomością zasad wiary wśród katolików. I trzeba te zasady wiary jak najintensywniej upowszechniać. Ale wydaje się bardzo potrzebne, żeby katolicyzm ukazywać także na tle innych religii, żeby ich nie traktować jako poglądów „dzikich ludów", poglądów niegodnych zainteresowania cywilizowanego człowieka. Żeby dawać rzetelną wiedzę o innych religiach, pokazywać ich wartości i błędy, a więc u z a s a d n i a ć w y b ó r.

W numerze bieżącym czytelnicy znajdą m. in. artykuł pióra byłego premiera Unii Burmańskiej, U Nu. Zwracając się do niego z prośbą o napisanie artykułu o buddyzmie kierowaliśmy się przekonaniem, że najbardziej wartościowa będzie relacja wyznawcy (aktualnie — mnicha buddyjskiego), człowieka o wielkiej kulturze religijnej, artystycznej i politycznej, znającego cywilizację zachodnią nie tylko z literatury, ale i z autopsji. Sądzimy, że najlepsze opracowania postronnych obserwatorów nie zastąpią tego bezpo-

średniego spotkania z żywą religijnością i kulturą. Jesteśmy U Nu głęboko wdzięczni za spełnienie naszej prośby i zachęceni tak pomyślnym rezultatem mamy zamiar podobne „spotkania" kontynuować.

Istnieją także inne powody naszych zainteresowań religiami Wschodu. Wiadomo, że istniejące podziały nie mogą trwać wiecznie. Coraz bardziej zajmuje uwagę ludzi troska o obliczu zjednoczonego świata, troska o to, jak go zjednoczyć unikając w miarę możności walk, wstrząsu, rozkładu cywilizacji. Religie, jako czynniki wywierające głęboki wpływ na kształty cywilizacji, są przez to zjawiskami ważnymi także ze względu na ten problem.

Jaki jest stosunek wielkich religii Wschodu do humanizmu pojmowanego po europejsku i do personalizmu? Jaki jest ich stosunek do problemów cywilizacji technicznej? Jakie mogą być korzyści i szkody powstałe w wyniku przenikania się cywilizacji Wschodu i Zachodu? Pytania te dla wielu Europejczyków straciły już posmak egzotyki, są problemami codziennej pracy. Te i tym podobne pytania najżywiej obchodzą coraz liczniejsze organizacje międzynarodowe, przede wszystkim UNESCO, które może się już poszczycić także i praktycznymi osiągnięciami w postaci opracowania i realizacji dziesięcioletniego programu wymiany kulturalnej pomiędzy Wschodem i Zachodem. Poważnymi rezultatami wykazują się również międzynarodowe organizacje katolickie, często współpracujące z UNESCO i innymi organizacjami neutralnymi. Przykładem tej współpracy może być projektowana na koniec bieżącego roku seria spotkań i dyskusji przedstawicieli organizacji Pax Romana *z całego świata. Na spotkaniach tych, organizowanych pod auspicjami i przy współpracy UNESCO, rozważany będzie wpływ wielkich religii świata na cywilizacje współczesne.*

Nie chcemy pozostawać na uboczu. W miarę możności chcemy dotrzymać kroku tym poczynaniom, by w jakimś stopniu uczestniczyć w przemianach naszego świata.

U NU

ISTOTA BUDDYZMU

Redakcja „Znaku" zwróciła się do byłego premiera Burmy, obecnie mnicha buddyjskiego U Nu z prośbą o wypowiedź na temat buddyzmu.
Otrzymaliśmy od U Nu maszynopis w języku angielskim; przekład całości zamieszczamy poniżej, a wyjątki w oryginalnej wersji — w streszczeniach. U Nu napisał do nas: „Cieszę się, że redakcja przygotowuje numer «Znaku» poświęcony wielkim religiom światowym, i mam nadzieję, że mój artykuł o «Istocie Buddyzmu» odpowie waszym potrzebom".*

Cudzoziemscy podróżnicy po Burmie, którzy zwiedzając pagody widzą ludzi oddających cześć ołtarzom i posągom, często odnoszą wrażenie, że Burmańczycy są bałwochwalcami. To prawda, że buddyści burmańscy wznieśli pagody i umieścili w nich podobizny Buddhy, należy jednak wyjaśnić, iż celem ich nie było wcale czczenie belek ani kamieni.

---

* Były premier Burmy, U Nu, znany w Polsce ze swej wizyty przed trzema laty, stał od roku 1946 na czele Antyfaszystowskiej Ligi Wolności Ludu. W Lidze tej, jeszcze w czasach panowania brytyjskiego w Burmie, skupiały się ugrupowania niepodległościowe. W czerwcu roku 1947, U Nu jako przewodniczący burmańskiej Misji Dobrej Woli odbył w Londynie rozmowy, których wynikiem było przekazanie przez Brytyjczyków władzy w Burmie niezależnemu rządowi krajowemu. W styczniu 1948 r. Burma stała się więc państwem suwerennym a U Nu — premierem. Głównie dzięki jego osobistej popularności Liga Antyfaszystowska, której nadal przewodził, zdobywała w ciągu następnych lat bezwzględną większość we wszystkich kolejnych wyborach do Zgromadzenia Narodowego.

Dziesięcioletnie rządy U Nu w Burmie nie były bynajmniej okresem łatwym. Przez cały nieomal czas trwały tam walki partyzanckie. U Nu szukał wytrwale

Ołtarz i posągi są jedynie widomymi symbolami, służącymi do podtrzymania w sercach buddystów uczuć uwielbienia dla Buddhy, dla jego nieskazitelnego życia, jego wielkiego współczucia, którym darzył wszystkie żywe istoty, dla najwyższej mądrości, jaka dozwalała mu głosić *Dhammę* czyli Prawo.

Słowa powtarzane przez wyznawców przed ołtarzem nie są błaganiami o pomoc lub zmiłowanie. Głoszą one chwałę Buddhy, rozpamiętują jego triumfalne zwycięstwo nad namiętnościami i niewiedzą, równocześnie zaś wyrażają postanowienie, by naśladować miłosierdzie i bezgrzeszne życie wielkiego wzoru.

Vakkali, mnich żyjący współcześnie z Buddhą, ujrzawszy promienną postać Mistrza, zapłonął uwielbieniem dla Niego. Sama myśl, że jako człowiek świecki nie będzie mógł stale przebywać blisko Niego i że tylko stan mnisi umożliwi mu to oraz da sposobność do nieustannego czczenia Buddhy, został mnichem porzucając żonę, rodzinę i wszystkie dobra ziemskie. Od tej pory nie czynił nic innego poza wpatrywaniem się w Mistrza i żarliwym wielbieniem Go.

Początkowo Buddha milczał, wiedząc, że odpowiedni czas jeszcze nie nadszedł i że Vakkali nie dojrzał do przyjęcia właściwej postawy. Kiedy jednak uznał, że czas już jest sposobny i że umysł Vakkali'ego został przygotowany, rzekł do niego te słowa: „Vakkali, jakąż korzyść przynosi ci wpatrywanie się w to skazane na rozkład ciało? Vakkali, kto pojmuje *Dhammę,* prawdziwe prawo, ten mnie widzi. Ten, kto jeszcze prawdziwego prawa nie pojmuje, nie widzi mnie".

Wziąwszy sobie ową uwagę do serca, mnich Vakkali zaczął wypełniać nauki Buddhy i został *Arahatem* [1].

Należy tu zapamiętać, że według buddyzmu zbawienie człowieka

---

dróg kompromisowego rozwiązania tej tragicznej sytuacji. Był za to ostro krytykowany przez prawicowe odłamy Ligi.

W kwietniu 1958 r., kiedy rząd ogłosił amnestię dla partyzantów, w Lidze nastąpił całkowity rozłam. U Nu uzyskał wprawdzie jeszcze w lecie votum zaufania, lecz przeciwnicy jego zaczęli się organizować i w jesieni stało się jasne, że armia przygotowuje zamach stanu. Do zamachu jednak nie doszło: 26 września 1958 r. U Nu dobrowolnie podał się wraz ze swym rządem do dymisji, przekazując władzę w ręce generała Ne Win. W dwa miesiące potem prasa światowa doniosła o niecodziennym zakończeniu kariery politycznej najwybitniejszego męża stanu Burmy: 25 listopada były premier otrzymał w klasztorze w Rangun żółty habit mnicha buddyjskiego. Dhamadaza — tak bowiem brzmi zakonne imię U Nu — przebywa obecnie nadal w tym samym klasztorze, w stolicy kraju, którym rządził przez dziesięć lat.

[1] *Arahat* (sanskr. *Arhant*) — święty.

zależy jedynie od praktykowania *Dhammy*, a nie od modlitw i czczenia symboli.

A teraz, zanim przejdziemy do nauki Buddhy, warto zapoznać czytelnika z innymi religijnymi poglądami, rozpowszechnionymi za Jego czasów.

1. *Pubbekatahetu-vada* jest teorią, według której rozmaite okoliczności życia na świecie, takie jak bogactwo lub ubóstwo, potęga jednych i słabość drugich, mądrość lub niewiedza, uroda lub szpetota, mnogość przyjaciół i sług u jednych, samotność u innych, są następstwem dobrych lub złych czynów dokonanych w poprzedniej egzystencji. Jeśli ktoś spełnia dobry uczynek w obecnym życiu, jest to wynikiem jego działalności w życiu poprzednim. Przyczyną złego postępku w obecnym życiu są też czyny z poprzedniego wcielenia. Tak więc pogląd ów przenosi całą odpowiedzialność za wszelkie zdarzenia i okoliczności na minioną *Kammę*[2].

2. *Issaranimmanahetu-vada* polega na wierze, że wszystko, co żyje, stworzone zostało przez potężną istotę, nie podlegającą starości, chorobie, ani nawet śmierci. Istota owa trwa wiecznie. Może stworzyć wszystko, czego zapragnie. Zgodnie więc z tym przekonaniem, wszystkie okoliczności życia na świecie, takie jak bogactwo lub ubóstwo, potęga lub słabość, mądrość lub niewiedza, uroda lub szpetota, długowieczność lub krótkowieczność, posiadanie przyjaciół lub nie posiadanie ich, biorą początek z pragnienia i woli owej potężnej istoty.

Według *Ahetu-apaccaya-vada* wszystkie byty istnieją spontanicznie. Ich powstanie nie zna żadnej przyczyny. Tak więc wszelkie okoliczności życia na świecie, jak bogactwo lub ubóstwo, potęga lub słabość, mądrość lub niewiedza, uroda lub szpetota, długowieczność lub krótkowieczność, posiadanie przyjaciół lub nie posiadanie ich, powstają bez powodu. Wynikają same z siebie. Zgodnie z tym poglądem po tym życiu nie następuje dalsze istnienie. Śmierć unicestwia całkowicie wszystkie istoty.

Buddha odrzucił wszystkie te poglądy. Nauka, którą głosił, to *Anatta-vada*.

Według *Anatta-vada* nieożywione przedmioty w całym naszym wszechświecie, takie jak słońce, księżyc, gwiazdy, planety, konstelacje, góry, lasy, oceany i ziemia nie zostały przez nikogo stworzone. Są one jedynie zespołami lub zbiorowiskami Pięciu Podstawowych Właściwości, zwanych *dhatu*.

---

[2] *Kamma* (sanskr. *Karman*) — czyn; w buddyjskiej terminologii moralna suma dobrych i złych uczynków w życiu, decydująca o dalszych wcieleniach.

Oto owych Pięć Podstawowych Właściwości: 1. Właściwość budowy; 2. Właściwość formy; 3. Właściwość temperatury; 4. Właściwość energii — oraz 5. Właściwość ustosunkowania przestrzennego, czyli przestrzeni.

Jeśli chodzi o przedmioty ożywione, czyli także żywe istoty, nie są one niczyimi stworzeniami, a tylko zespołami, względnie zbiorowiskami Sześciu Podstawowych Właściwości, to znaczy wymienionych powyżej Pięciu z dodatkiem Właściwości umysłu lub myśli.

Dhatu oznacza cechę ucieleśnioną w samej sobie, właściwą dla samej siebie. Można by tu niemal użyć terminu *behaviour* w wyspecjalizowanym, naukowym sensie, lecz dla wielu ludzi byłby on mylący.

Sześć Podstawowych Właściwości nigdy, nawet na mgnienie, nie pozostaje w stanie bezruchu czy jakiegoś stałego układu. Zmieniają się one nieustannie.

Spomiędzy tych Sześciu Podstawowych Właściwości, najwspanialszą jest Podstawowa Właściwość umysłu lub myśli. Zgodnie z nauką Buddhy, umysł lub myśli posiada: 1. Atrybut mentalnego doznawania (lub uczucia); 2. Atrybut pamięci; 3. Atrybut impulsu, oraz 4. Atrybut poznania.

Umysł odznacza się bardzo szczególnymi cechami. Umysł — lub myśl — nie może istnieć sam przez się. Istnieje on jedynie w połączeniu z przedmiotem myśli lub przedmiotem mentalnego procesu zwanym *aramana*. Można określić *aramana* jako przedmiot zmysłów lub jako punkt wyjścia do pracy umysłu i intelektu, względnie jako przedmiot świadomości lub myśli. Czym są przedmioty myśli? Nie są one niczym innym jak żywymi albo nieożywionymi rzeczami, konkretnymi lub abstrakcyjnymi, zapełniającymi cały świat i wchodzącymi w styczność z umysłem. Gdy tylko umysł względnie myśl styka się z *aramana*, czyli przedmiotem myśli, sama owa myśl natychmiast znika, a na jej miejsce powstaje myśl nowa, względnie nowe zjawisko mentalne. Ten nowy stan umysłu z kolei wchodzi w kontakt z *aramana*, również znika natychmiast i ustępuje miejsca następnemu mentalnemu zjawisku. W ten sposób zjawiska względnie procesy mentalne zmieniają się w nieskończonej sukcesji. Pojawianie się i zanikanie owych procesów mentalnych następuje z taką szybkością, że nawet mgnienie wystarczające na mrugnięcie okiem czy drgnienie błyskawicy zawiera ich bilion.

Dzięki nieprawdopodobnej szybkości powstawania i zanikania procesów mentalnych, wielu ludzi żywi przekonanie, że od urodzenia aż do śmierci istoty posiadają tylko jeden umysł. Dla

przykładu przyjrzyjmy się przez, powiedzmy, godzinę zapalonej lampie elektrycznej. Wielu będzie mniemać, że przez całą godzinę jarzy się ona jednym i tym samym światłem. W rzeczywistości iskierka blasku ukazująca się w chwili zapalania, natychmiast gaśnie. Światło obserwowane przez nas w ciągu owej godziny powstaje z ciągłego następstwa niezliczonych iskierek. Jednakże zapalanie się i gaśnięcie tych iskier jest tak szybkie, że większość ludzi uważa światło za pojedyncze i ciągłe.

W ten sam sposób w każdej żywej istocie zachodzi błyskawiczne następstwo kolejnych zjawisk czy procesów mentalnych, powstających i zanikających bez końca, które określa się łącznie mianem umysłu. Owo następstwo kolejnych procesów mentalnych nie ustaje wraz ze śmiercią istoty. Zanim ta umrze, ostatnie zjawisko mentalne znika po wejściu w styczność z jakimś przedmiotem myśli, czyli *aramana*. Chociaż w tym właśnie momencie następuje śmierć istoty, nowy proces mentalny, powstały w wyniku styczności poprzedniego procesu z przedmiotem myśli, kontynuuje nadal rozpoczętą sekwencję. Gdy maleńką mrówkę położyć na kowadle i zmiażdżyć nagłym uderzeniem ciężkiego młota, nie pozostanie z niej nic godnego uwagi. Ale nawet tak szybka śmierć nie przerwie łańcucha mentalnych procesów mrówki. Ostatni z nich, zachodzący w samej chwili śmierci, podtrzyma snucie się dalszych ogniw.

Tak więc, jak długo trwa i rozwija się sukcesja mentalnych procesów, tak długo następują ponowne odrodzenia na tych planach istnienia, do których doprowadził łańcuch owych procesów. Według nauki Buddhy mamy trzydzieści jeden planów istnienia, na których odrodzenie może być spowodowane rozwojem procesów mentalnych. Oto one: 1. Cztery niższe plany, zwane *Apaya;* 2. Ludzki plan istnienia; 3. Sześć planów niższych istot duchowych, czyli *Devów;* 4. Dwadzieścia planów wyższych istot duchowych, zwanych planami Brahmy. Nieustanne odrodzenia na tych planach egzystencji zwane są w języku *pali* — *samsarą*. Istotą nauki Buddhy jest wyzwolenie istot od cierpień *samsary*.

Aby umożliwić czytelnikowi lepsze zrozumienie tej nauki, należy, jak sądzę wyjaśnić następujące sprawy: 1. Czym jest *samsara?* 2. Co się rozumie przez cierpienia *samsary?* 3. Co jest przyczyną nieustannego powstawania cierpień *samsary?* 4. Co oznacza wyzwolenie z cierpień *samsary?* 5. Co trzeba czynić, aby się wyzwolić z cierpień *samsary?*

1. Czym jest *samsara?* Zatrzymam się nieco nad znaczeniem tego słowa, aby uczynić je możliwie zrozumiałym dla czytelnika. *Samsara* jest nieustannym i ciągłym wkraczaniem w byt i wypadaniem z niego

istot. Tak więc *samsara*, czyli koło urodzeń, polega na nieustannym odradzaniu się po śmierci istot brahmanicznych, *devów*, ludzi, zwierząt i kroci niższych stworzeń na którymś z trzydziestu jeden planów istnienia, w zależności od dobrych czy złych czynów, dokonanych przez owe istoty w poprzednich żywotach.

2. Jakie są cierpienia właściwe kołu urodzeń? Wszystkie stworzenia, urodzone jako istoty brahmaniczne, jako *devowie*, ludzie, zwierzęta czy krocie stworzeń czterech niższych planów istnienia, doświadczać będą starości, chorób i śmierci. To są właśnie cierpienia *samsary*. Bez względu na to, czy stworzenia owe będą potężnymi królami wśród ludzi, istot brahmanicznych czy *devów*, cierpienia koła urodzeń nie mogą ich ominąć. Nie ma od nich ucieczki póty, póki następują odrodzenia na którymś z trzydziestu jeden planów istnienia.

3. Co jest przyczyną cierpień *samsary*? Nie jest nią nic innego jak *tanha*, czyli przywiązanie — przywiązanie do samego siebie, do żony, do dzieci, do swych posiadłości, do wszelkich ożywionych i nieożywionych rzeczy.

4. Na czym polega wyzwolenie od cierpień *samsary*? Polega ono na tym, aby nie odrodzić się więcej po śmierci na żadnym z trzydziestu jeden planów istnienia.

5. Co trzeba czynić, aby się wyzwolić z cierpień *samsary*? Ktoś, kto pragnie wyzwolić się z koła urodzeń winien:

a — przestrzegać nieustannie przykazań moralnych, czyli *sila*;
b — przestrzegając przykazań moralnych rozwijać w sobie wytrwale zdolność mentalnej koncentracji, czyli *samadhi*;
c — doszedłszy do *samadhi*, starać się osiągnąć *pañña*, czyli wiedzę intuicyjną.

Z tych trzech stopni najważniejszym jest wiedza intuicyjna. Żadna istota nie jest zdolna do wyzwolenia się z cierpień *samsary* bez osiągnięcia *pañña*. Jednakże aby zdobyć wiedzę intuicyjną — trzeba rozwinąć w sobie zdolność mentalnego skupienia, czyli *samadhi*, a to możliwe jest po mocnym utwierdzeniu się w zasadach moralnych, zwanych *sila*. Tak więc bez *sila* nie można osiągnąć żadnego z wyższych stopni. *Sila* stanowią podstawę. Mówiąc pokrótce sila składają się z: 1 — pięciu zaleceń, 2 — ośmiu zaleceń, 3 — dziewięciu zaleceń, 4 — dziesięciu zaleceń, 5 — z *ajivatthamakasila*, czyli z *sila* dobrego życia i 6 — z *catuparisuddhisila*, czyli z *sila* czystości.

Aby nie nadużywać cierpliwości czytelnika, spośród tych wszystkich wyjaśnię tylko pięć zaleceń, które są powszechnie przestrzegane w codziennym życiu buddysty.

1. Wstrzymywanie się od zabierania życia;
2. wstrzymywanie się od kradzieży;

3. wstrzymywanie się od stosunków płciowych poza małżeństwem;
4. wstrzymywanie się od kłamstwa i
5. wstrzymywanie się od używania środków odurzających.

Przejdźmy następnie do *samadhi*, czyli do sposobów skupiania umysłu, będącego w stałym ruchu, na jakimś jednym przedmiocie myśli. Istnieje czterdzieści metod uspakajania i skupiania umysłu poprzez koncentrację na jakimś jednym przedmiocie myśli. Metody te różnią się między sobą, począwszy od koncentracji myśli na przedmiotach materialnych, takich jak ziemia, woda, ogień, powietrze lub poszczególne kolory, aż do skupienia na dobrych uczynkach, częściach żyjącego organizmu, uczuciu, życzliwości itd. Posługując się jedną z wymienionych metod mentalnej koncentracji należy osiągnąć uspokojenie i stałość umysłu.

Opiszę teraz w skrócie jak trzeba dążyć ku *pañña*, do której droga wiedzie jedynie poprzez medytację. Osoba pragnąca oddać się medytacji winna usiąść bądź na podłodze, bądź na krześle. Siedząc w ten sposób, powinna ona skupiać nieustannie swoją uwagę na fakcie, że siedzi, czyli w pełni zdawać sobie sprawę iż znajduje się w postawie siedzącej, iż „siedzi... siedzi... siedzi..." Jeśli okaże się, że skupianie uwagi na samym fakcie siedzenia nie wymaga zbyt wiele wysiłku i że nie pochłania ono w pełni władz umysłu, przez co skłania się on ku dystrakcji, trzeba uświadomić sobie również i to, że niektóre części ciała stykają się z podłogą lub z krzesłem. Wówczas świadomość będzie się zawierać nie tylko w stwierdzeniu „siedzę ... siedzę ... siedzę", ale także: „siedzę ... dotykam." To dodatkowe skierowanie uwagi uczyni medytującego świadomym, że oprócz spoczywania w pozycji siedzącej, ciało jego styka się jeszcze z podłogą lub krzesłem. W rezultacie skupienie będzie pełniejsze. Tak więc w czasie ćwiczenia umysł będzie stale zdawał sobie sprawę z faktu siedzenia i dotykania podłogi czy krzesła, a myśl będzie bezustannie notować: „siedzę ... dotykam ... siedzę ... dotykam ... siedzę ... dotykam". Chociaż ćwiczenie to może być dla niektórych zbyt łatwe, innym wyda się ono trudne.

Dla tych ostatnich istnieje inne ćwiczenie. Gdy ktoś wdycha lub wydycha powietrze, jego brzuch podnosi się i opada. Osoba ćwicząca się w sztuce skupienia powinna skoncentrować uwagę na tym wznoszeniu się i opadaniu i powtarzać sobie w myśli: „wznosi się ... opada ... wznosi się ... opada".

Początkującemu to ćwiczenie może sprawiać stosunkowo mniej trudności niż poprzednie. W pierwszym okresie wprawiania się w medytację trzeba próbować znaleźć sobie taką metodę, która najłatwiej doprowadzi do osiągnięcia mentalnego skupienia.

Chciałbym zatrzymać się nieco nad ową metodą skupiania uwagi na podnoszeniu się i opadaniu brzucha. Ćwiczący musi skoncentrować myśl na brzuchu i wówczas zauważy, że przy wdechu brzuch podnosi się, a przy wydechu opada. Z tych ruchów musi on w pełni zdawać sobie sprawę. Jeśli nie potrafi obserwować ich za pomocą samej myśli, może położyć dłoń na brzuchu, aby wyczuwać jego wznoszenie się i opadanie. W tej fazie ćwiczeń trzeba dbać aby rytm oddychania nie ulegał żadnym zmianom. Powinien on być naturalny. Nie należy go ani zwalniać, ani przyspieszać. Nie należy też wdychać zbyt głęboko. Zmiany naturalnego rytmu oddychania powodują zmęczenie. Jeżeli oddech staje się nieregularny, trzeba postarać się doprowadzić go z powrotem do normy. Po dokonaniu tego należy skupić uwagę na poruszaniu się brzucha, uświadamiając sobie jego „wznoszenie się ... opadanie ... wznoszenie się ... opadanie". Należy notować te spostrzeżenia tylko w myśli, nie wypowiadając ich głośno.

Podczas medytacji rzeczą najistotniejszą jest opanowanie świadomości. Tak więc, zwracając uwagę na wznoszenie się brzucha, trzeba być świadomym tego faktu od samego początku. Trzeba śledzić jego stopniowe wypełnianie się aż do szczytowego punktu z całkowitą świadomością i żadna faza tego zjawiska nie może ujść uwagi. To samo odnosi się do opadania brzucha. Czasem zdarza się, że myśl odbiega od przedmiotu medytacji. Nie łatwo jest utrzymać koncentrację umysłu, zanim nie wykształci się w sobie silnej zdolności skupienia. Kiedy myśl chwieje się i odbiega, należy uczynić wysiłek, aby uświadomić sobie, że myśl „odbiegła ... odbiegła", a wkrótce poruszenia brzucha staną się ponownie właściwym przedmiotem uwagi. Wówczas trzeba kontynuować przedsięwziętą obserwację. Przy każdym objawie rozproszenia, trzeba natychmiast uświadamiać go sobie, po czym skupiać się ponownie na wznoszeniu się i opadaniu brzucha.

Ćwiczącemu może nawinąć się myśl o spotkaniu kogoś lub rozmawianiu z kimś. Wtedy też trzeba przyjąć taką myśl pełną świadomością. Wysiłek włożony w to dopomoże medytującemu do odzyskania właściwego przedmiotu uwagi. Każde zakłócenie medytacji powinno być traktowane w ten właśnie sposób. Jeśli na przykład myśl zajmie się czymkolwiek, należy ku temu skierować świadomość; jeśli występuje uczucie szczęścia, trzeba wyraźnie zdawać sobie z tego sprawę. Tak samo należy jasno uświadamiać sobie znudzenie, jeżeli ogarnie ono medytującego, a nawet i uczucie zawodu.

W wyniku zdawania sobie sprawy z wszystkich myśli i uczuć, znikną wszelkie dystrakcje, rozwieją się kłopoty i rozczarowania,

uwaga zaś skupi się całkowicie na wznoszeniu się i opadaniu brzucha.

Gdy ćwiczący medytację podniesie przypadkiem głowę, powinien to podnoszenie głowy dokładnie zauważyć; jeśli spojrzy w tę czy inną stronę, powinien uświadomić sobie, że „patrzy ... patrzy ... patrzy". Po czym świadomość musi powrócić do ruchów brzucha.

Medytującego w siedzącej pozycji ogarnia po pewnym czasie uczucie niewygody i znużenia. Trzeba zauważyć te wrażenia z wszelkimi szczegółami i skupić się na nich. Jeżeli ścierpnie noga, i temu też należy poświęcić uwagę. Tak samo pragnienie zmiany pozycji, wywołane zesztywnieniem członków po zbyt długim siedzeniu, trzeba sobie wyraźnie uświadomić. Świadomość musi towarzyszyć każdej fazie następujących po sobie myśli i czynności, i pod żadnym pozorem nie wolno opuścić ani jednego ogniwa. Cokolwiek byłoby przedmiotem myśli w danym momencie, trzeba korzystać z pierwszej sposobności, aby powrócić do koncentracji na podnoszeniu się i opadaniu brzucha.

Często podczas medytacji odczuwa się swędzenie, na co też należy zwrócić uwagę. Skupiając się na swędzącym miejscu, trzeba zdawać sobie sprawę, że „swędzi ... swędzi ... swędzi". Jest to oczywiście przykre doznanie. Wnet pojawi się chęć podrapania owego miejsca. Trzeba zanotować i objąć świadomością również i to pragnienie. Nie należy jednak drapać się od razu. Najpierw trzeba poświęcić całą uwagę pragnieniu podrapania się, następnie przenieść ją z powrotem na samo swędzenie. Jeżeli obu tym myślom towarzyszy pełne napięcie świadomości, swędzenie zazwyczaj znika. Wówczas należy znów przenieść uwagę na podnoszenie się i opadanie brzucha. Jeżeli jednak swędzenie nie ustąpi, nie pozostaje nic innego, jak podrapać się. I tu świadomość musi być w pełni skupiona — najpierw na pragnieniu podrapaniu się, potem na podnoszeniu ręki, na przesuwaniu jej, na wszystkich jej kolejnych ruchach aż do dotknięcia swędzącego miejsca. Trzeba sobie powtarzać w myśli: „podnoszę ... podnoszę ... podnoszę ... przesuwam ... przesuwam ..." Tak samo przy dotykaniu owego miejsca, przy drapaniu i pocieraniu. Również po usunięciu uczucia swędzenia należy drobiazgowo notować całą serię ruchów. Jeśli przy tej okazji ręka przypadkowo dotknie jakiegoś przedmiotu, musi to zostać natychmiast zauważone. Potem znowu należy wrócić do właściwego przedmiotu skupienia.

Po upływie pewnego czasu medytujący może zechcieć wstać. Podnosząc się z siedzącej pozycji powinien nieustannie pamiętać, że pragnie wstać, a następnie obowiązany jest wiedzieć

o każdym swoim ruchu aż do najdrobniejszego szczegółu, takiego jak przygotowanie ciała do zmiany pozycji, podnoszenie rąk i nóg, dźwigania się, prostowania itd.

Uprawiający medytację może być człowiekiem silnym, powinien jednak ruszać się tak, jak gdyby był słaby i chory. Jego gesty winny być powolne i ociężałe, bowiem fizyczna i umysłowa aktywność łatwo spowodować może zatarcie się świadomości. Rozmyślnie powinien działać i ruszać się tak, aby nie uronić ani jednego ogniwa mentalnej koncentracji.

Kiedy powstanie i zacznie chodzić musi również notować uważnie w myśli każdy krok, stawiany lewą lub prawą nogą, i to z wszystkimi szczegółami, jak podnoszenie i opuszczanie nogi, czy stawianie stopy na ziemi. Powinien uświadamiać sobie: „lewy krok ... prawy krok ... lewy krok ... prawy krok ..." Odnosi się to do sytuacji, gdy medytujący chodzi stosunkowo szybko i może zauważyć tylko stawiane kroki. Jeżeli jednak chodzi powoli, powinien zauważyć trzy odrębne fazy stąpania: podnoszenie nogi, wyrzucanie jej w przód i opuszczanie na ziemię. Spośród tych trzech faz powinien początkowo zauważać tylko dwie: podnoszenie i opuszczanie nogi. Wyrzucanie jej do przodu należy na razie pominąć. Natomiast ruchy poddane uwadze trzeba obserwować z największą drobiazgowością. W chwili skupienia nad stawianiem stopy na ziemi druga stopa już jest gotowa do podniesienia się. Należy baczyć, by nie nastąpiła tu równoczesność, ponieważ uwaga poświęcona ruchowi jednej nogi nie może podzielić się na śledzenie drugiej. Gdy takie przesunięcie myśli nastąpi, trzeba wówczas skupić się od samego początku na ruchu drugiej nogi. Tak więc świadomość skoncentrowana na stopach wyrażać się będzie notowaniem w myśli: „podnoszę ... stawiam ... podnoszę ... stawiam ..."

Z początku ćwiczenie to może się wydawać trudne, ale wystarczy mniej więcej dwa dni, by ćwiczący wykonywał je ze stosunkową swobodą, a wówczas może przejść do skupiania się na wszystkich trzech fazach ruchu, przy czym treścią jego świadomości będzie wtedy: „podnoszę ... wyrzucam ... stawiam ... podnoszę ... wyrzucam ... stawiam..."

Tak wygląda technika skupiania myśli. Należy ją stosować stojąc, leżąc, chodząc, jedząc, kąpiąc się, a nawet wykonując czynności fizjologiczne. Adept medytacji powinien być w pełni świadom wszystkich swoich umysłowych czy fizycznych działań, i to nieustannie oraz w najdrobniejszych szczegółach. Nigdy nie powinien zaniedbywać świadomego stosunku do swych poczynań.

Kiedy wieczorem kładzie się spać, obowiązany jest śledzić ruchy swego brzucha. Powinien zasypiać oddany temu ćwiczeniu.

W czasie snu świadomość przestaje funkcjonować i medytujący odpoczywa. Ale ktoś, kto intensywnie ćwiczy się w medytacji, nie powinien spać więcej niż trzy lub cztery godziny. Czterogodzinny sen jest dla niego zupełnie wystarczającym odprężeniem. Znałem ludzi o silnie rozwiniętej zdolności koncentracji, którzy nie sypiali w ogóle po cztery a nawet po siedem dni z rzędu. Brak snu nie wpływał ujemnie na ich samopoczucie. Przeciwnie, wyglądali na zdrowych i wypoczętych. Adept medytacji powinien od razu w chwili przebudzenia podejmować wysiłek skupiania uwagi na wszystkich swych mentalnych i fizycznych czynnościach.

Wspominałem już, dlaczego stałe napięcie świadomości jest potrzebne. Pozwolę sobie jednak przypomnieć jeszcze czytelnikowi racje po temu.

Jeśli zacznie on uprawiać medytację, przekona się sam, że w chwili wystarczającej na mrugnięcie powieką lub na błysk błyskawicy zachodzą setki i tysiące procesów mentalnych, powstają i zanikają tysiące uczuć. Każde takie powstawanie i zanikanie oznacza wejście umysłu w styczność z jakimś przedmiotem myśli, co powoduje pojawianie się stanów pragnienia lub niechęci. Ponieważ zaś procesy mentalne zachodzą z niewiarygodną szybkością, medytujący może mniemać, że świadomość jego czuwa, podczas gdy w rzeczywistości szereg stanów i faktów umyka spod jej kontroli. Nieuwaga może nie trwać dłużej niż sekundę, ale przez ten czas pragnienie i niechęć mogły pojawić się i zaniknąć niezliczoną ilość razy bez wiedzy medytującego. Dlatego należy nieustannie baczyć na wszelkie przedmioty myśli zrodzone z wszystkiego, cokolwiek się widzi, słyszy, wącha, smakuje, czuje lub postrzega umysłem. Żadne wrażenie ani żaden przedmiot myśli, z którymi umysł się styka, nie może ujść uwagi świadomości.

Z początku będzie się to wydawać dość trudne. Jednakże po tygodniu ćwiczeń adept medytacji spostrzeże, że umysł jego, który dotychczas chwiał się i błądził, który przez całe życie skakał z przedmiotu na przedmiot, przerzucał się od myśli do myśli, błąkając się bez spoczynku po całym wszechświecie, zwolna zyskuje spokój i stałość.

Dhamma jest równie ścisła jak wiedza. W chemii kiedy połączyć dwie cząstki wodoru z cząstką tlenu, powstaje woda — i obojętne jest, kiedy i kto dokonuje tego połączenia, czy jest to Amerykanin, Anglik czy Polak. Tak samo gdy umysł wchodzi w styczność z przedmiotem myśli w chwili, gdy świadomość działa, rzeczą pewną jest, że myśl będzie czysta — bez względu na to czy skupienie świadomości praktykowane jest przez Amerykanina, Anglika czy Polaka.

Nie jest też ważne kiedy i gdzie to się dzieje. Myśl oczyszcza się zawsze i niezawodnie, ilekroć jej zetknięcie z przedmiotem myśli dokonuje się w stanie skupienia świadomości. Im czystsza zaś myśl, tym pewniejszy rozwój umysłu na drodze, której poszczególne stopnie zostały wyraźnie opisane przez *Dhammę*.

Rozwój umysłu nie jest bynajmniej gołosłowną teorią. Można go doświadczyć, i to nie w żadnym życiu przyszłym, ale w tym, aktualnym życiu. Taka bowiem jest ścisłość i określoność *Dhammy*.

Opiszę teraz jedenaście wstępnych stopni, które przejść należy w miarę oczyszczania się umysłu. Obawiam się, że szczegółowy opis powiększyłby nadmiernie rozmiary artykułu, ograniczę się więc do prostego wyliczenia. Muszę też w tym miejscu uprzedzić czytelnika, że znalezienie w przekładzie wiernych terminów jest bardzo trudne, wobec czego te, którymi się posłużę, nie mogą w pełni wyjaśnić istoty owych jedenastu wstępnych stopni. A oto one:

1. Zrozumienie różnicy pomiędzy umysłem a materią;
2. Zrozumienie różnicy pomiędzy przyczyną a skutkiem;
3. Zrozumienie czym są *Anicca*[3], *Dukkha*[4] i *Anatta*[5];
4. Zrozumienie procesów powstawania oraz zanikania umysłu i materii;
5. Zrozumienie w jaki sposób zanika zarówno przedmiot myśli jak i proces mentalny polegający na wchodzeniu umysłu w styczność z przedmiotem myśli;
6. Zrozumienie niebezpieczeństw materii i umysłu;
7. Zrozumienie korzyści materii i umysłu;
8. Zrozumienie uciążliwości świata i znużenia światem;
9. Zrozumienie pragnienia wolności od świata;
10. Zrozumienie, po dodatkowym wysiłku w kierunku wyzwolenia się od świata, jakie jest pełne znaczenie *Anicca*, *Dukkha* i *Anatta*;
11. Osiągnięcie mentalnego stanu równowagi i bezstronności, w którym powstająca i zanikająca materia oraz umysł nie budzą ani niechęci ani przyjemności.

Z chwilą gdy przejdzie się tych jedenaście wstępnych stopni, osiąga się pierwszy szczebel duchowej samowiedzy. W języku *pali* nosi on nazwy *Sotapatti-magga* i *Sotapatti-phala*[6], zaś osoba, która go osiągnie, nazywana jest mianem *Sotapan*. *Sotapan zdobywa*

---

[3] *Anicca* (sanskr. *anitya*) — nietrwałość.
[4] *Dukkha* (sanskr. *duhkha*) — cierpienie.
[5] *Anatta* (sankr. *anatman*) — bezosobowość.
[6] *Sotapatti* — stan nawrócenia; *magga* — droga; *phala* — owoc.

niezawodnie prawdziwą wiedzę o sobie. Zanim ktoś osiągnie ten pierwszy stopień duchowej samowiedzy, jest rzeczą prawdopodobną, że pod wpływem pożądania lub gniewu może dopuszczać się zabójstwa, kradzieży, cudzołóstwa, że może kłamać i zażywać środków oszołamiających. Gdy jednak stanie się *Sotapanem*, nie potrafi już dokonywać tych wszystkich występków, chociaż bowiem pożądanie i gniew nadal nie są mu obce, tkwią one w nim w stopniu nazbyt słabym, aby ujawnić się w formie grzesznego czynu. Podobnie i uczucie wątpliwości, nękające człowieka uprzednio, przestaje go gnębić. Tak samo jak człowiek, któremu odcięto ręce, nie może nikogo zamordować własnymi dłońmi — *Sotapan* nie jest już zdolny do popełnienia żadnego z wymienionych przestępstw.

Przypomina mi to pewne charakterystyczne zdarzenie. W 1949 roku niektórzy z nas powzięli inicjatywę założenia w Rangunie ośrodka medytacji, znanego obecnie pod nazwą *Sasana Yeiktha*. Gdy tylko ośrodek ten został założony, zacząłem myśleć o zaproszeniu do niego paru osób, które powinny poddać się temu kursowi medytacji. Jako pierwsze przyszło mi na myśl nazwisko jednego z moich dawnych kolegów szkolnych, człowieka niewiele starszego ode mnie. Jako młodzi chłopcy mieliśmy kiedyś gwałtowną sprzeczkę, w wyniku której ów kolega byłby mnie zabił, gdyby nie interwencja mojego młodszego brata. Po opuszczeniu szkoły człowiek ten oddał się całkowicie złu i nie było chyba wykroczenia, którego nie byłby się dopuścił. Czułem wewnętrzny nakaz zaproszenia go do wymienionego ośrodka i skłonienia, aby poddał się uprawianym tam ćwiczeniom. Posłałem mu zaproszenie. Odwiedził mnie, a gdy wyłuszczyłem mu moje intencje, zdecydowanie odmówił. Namawiałem go i powiedziałem mu, że jeśli nie zacznie uprawiać medytacji, jego złe czyny zawiodą go do piekła. Odparł na to zuchwale, że piekła się nie boi. Długo i cierpliwie przekonywałem go, aż wreszcie zgodził się podjąć próbę. Udał się do ośrodka, ale już po trzech dniach pobytu w nim uciekł. Kazałem go szukać, jednakże udało się go odnaleźć dopiero po jakichś trzech miesiącach. Sprowadzono go z powrotem do mnie. Gdy zapytałem go dlaczego uciekł, odparł, że w czasie pobytu w ośrodku uległ silnej pokusie zabicia jednego z towarzyszy, ćwiczącego medytację w tym samym pokoju i że gdyby nie był zbiegł, mógł był popełnić morderstwo. Jeszcze raz poprosiłem go o podjęcie ćwiczeń, a on zgodził się powrócić do ośrodka. Tym razem postarałem się zapewnić mu osobny pokój, poza tym zaś odwiedzałem go codziennie. Po mniej więcej dwóch tygodniach zaszła w nim wyraźna zmiana. Znikła wulgarność jego języka i brutalność jego sposobu bycia. Zbrodniczy wyraz jego twarzy ustąpił, a rysy zła-

godniały. W parę miesięcy potem ukończył on z powodzeniem przewidziany program kursu.

Pobyt w ośrodku wywarł na nim tak głębokie wrażenie, że zwrócił się do mnie z prośbą, abym nakłonił również jego żonę do przejścia kursu medytacji. Kobieta ta znana była jako wyjątkowa sekutnica. Pierwszego swojego męża zawojowała całkowicie. Gdy więc wychodziła za mąż po raz wtóry, sąsiedzi przepowiadali, że związek ten nie potrwa długo. Byli w tym bliscy prawdy, wkrótce bowiem pożycie małżonków przemieniło się w nieustanną kłótnię. Tym razem jednak mąż był górą, toteż każda sprzeczka kończyła się tym, że kobieta pobita i posiniaczona uciekała z domu. Pewnego razu w czasie bójki mąż zdarł z niej ubranie, a ona wybiegła na ulicę nago. Otóż tę właśnie awanturnicę wysłałem do ośrodka medytacji na życzenie jej męża. Ona również ukończyła z powodzeniem kurs w czasie około półtora miesiąca. Od tej chwili życie małżonków odmieniło się gruntownie. Porzucili złe nawyki i złe towarzystwo oraz przenieśli się w inne miejsce, gdzie do tej pory żyją w zgodzie i pokoju.

Jest to historia prawdziwa, ukazująca jak dalece medytacja potrafi wpłynąć na człowieka.

Jeżeli ktoś uprawia medytację stale, może osiągnąć drugi stopień duchowej samowiedzy zwany *Sakadagami-magga* i *Sakadagami-phala*[7]. Osobę, która osiągnęła ten stopień nazywa się mianem *Sagadagam*. *Sagadagam* różni się od *Sotapana* tym, że pożądanie i zła wola występują w nim znacznie słabiej, z czego *Sagadagam* w pełni zdaje sobie sprawę.

Dalszy postęp w medytacji prowadzi do trzeciego stopnia duchowej samowiedzy — do *Anagami-magga* i *Anagami-phala*[8]. Człowiek na tym poziomie nosi miano *Anagam*. Zmiany, jakie w nim zachodzą, są już niezwykle wyraźne. Umysł zostaje uwolniony od przyczyn powodujących powstawanie złej woli, lęku i zmysłowego pożądania. Wskutek eliminacji owych przyczyn *Anagam* nie może ani popaść w gniew ani ulegać strachowi czy zmysłowości. Trzeba jednak zaznaczyć, że nawet na tym szczeblu uświęcenia nadal pozostaje w człowieku resztka pożądliwości — tym razem w postaci pobożnego pragnienia aby odrodzić się w wyższym duchowym świecie, nazywanym w języku *pali* — *Brahmaloka*.

---

[7] *Sakadagami* — ktoś, kto wraca tylko raz, czyli tu: w stanie przedostatniego wcielenia.

[8] *Anagami* — ktoś, kto już nie wraca, czyli nie odradza się więcej.

Czwartym i ostatnim stopniem duchowej samowiedzy jest *Arahatta-magga* i *Arahatta-phala*[9]. Osoba, która go osiągnie nosi nazwę *Arahat*. *Arahat* jest całkowicie wyzwolony od żądzy i złej woli.

Tak w zasadzie swej przedstawia się *Dhamma*, czyli nauka Buddhy. Wierzę, że jeśli chociażby nie wszyscy ludzie na świecie, a tylko ich połowa, osiągnęli pierwszy stopień duchowej samowiedzy, znacznie łatwiej byłoby żyć na naszej ziemi. Zdarzałoby się wówczas na pewno mniej przestępstw takich, jak morderstwo, kradzież, oszustwo czy pijaństwo. Mieszkańcy wschodu i zachodu, północy i południa kochaliby się wzajemnie, świadczyliby sobie wyrozumiałość i współczucie. Nie byłoby wyzysku człowieka przez człowieka, a uzbrojone mniejszości u władzy nie gnębiłyby bezradnych ludów. Nie mogłyby się zdarzać naruszenia praw ludzkich ani łamanie ludzkiej godności. Żadne wojny nie obracałyby w popiół miast i krajów. Ludzkość wolna od obawy wielkich wojen nie znałaby lęku, nerwowego napięcia i wszelkich ciężarów związanych z konfliktami zbrojnymi.

Jeśli świat nasz ma stać się lepszym, przekonany jestem, że może do tego dojść tylko drogą religii. Na pewno wielcy przywódcy religijni podzielają to moje przekonanie.

Dlatego też wzywam jak najszczerzej buddystów, aby dążyli do tego celu na swój buddyjski sposób, tak samo jak chrześcijanie powinni realizować go po chrześcijańsku, muzułmanie po muzułmańsku, zaś Żydzi i Hindusi poprzez środki właściwe ich religiom.

U Nu
Tłum. Jan Józef Szczepański

NOTA TŁUMACZA

Autor artykułu, jako Burmańczyk, jest wyznawcą buddyzmu hinayanistycznego i takiego właśnie buddyzmu przedstawia istotę. Czytelnikowi nie zorientowanemu w tej materii należy się kilka słów wyjaśnienia. Buddyzm stworzył wiele szkół filozoficznych i posiada wiele odmian, wszystkie one jednak podlegają zasadniczemu podziałowi na dwa główne nurty — na hinayanę i mahayanę.

Hinayaniści, opierający się na kanonie palijskim, uważają się za spadkobierców i kontynuatorów pierwotnego, nieskażonego bud-

[9] *Arahatta magga, phala* — droga świętości, owoc świętości.

Czwartym i ostatnim stopniem duchowej samowiedzy jest *Arahatta-magga* i *Arahatta-phala*[9]. Osoba, która go osiągnie nosi nazwę *Arahat*. *Arahat* jest całkowicie wyzwolony od żądzy i złej woli.

Tak w zasadzie swej przedstawia się *Dhamma*, czyli nauka Buddhy. Wierzę, że jeśli chociażby nie wszyscy ludzie na świecie, a tylko ich połowa, osiągnęli pierwszy stopień duchowej samowiedzy, znacznie łatwiej byłoby żyć na naszej ziemi. Zdarzałoby się wówczas na pewno mniej przestępstw takich, jak morderstwo, kradzież, oszustwo czy pijaństwo. Mieszkańcy wschodu i zachodu, północy i południa kochaliby się wzajemnie, świadczyliby sobie wyrozumiałość i współczucie. Nie byłoby wyzysku człowieka przez człowieka, a uzbrojone mniejszości u władzy nie gnębiłyby bezradnych ludów. Nie mogłyby się zdarzać naruszenia praw ludzkich ani łamanie ludzkiej godności. Żadne wojny nie obracałyby w popiół miast i krajów. Ludzkość wolna od obawy wielkich wojen nie znałaby lęku, nerwowego napięcia i wszelkich ciężarów związanych z konfliktami zbrojnymi.

Jeśli świat nasz ma stać się lepszym, przekonany jestem, że może do tego dojść tylko drogą religii. Na pewno wielcy przywódcy religijni podzielają to moje przekonanie.

Dlatego też wzywam jak najszczerzej buddystów, aby dążyli do tego celu na swój buddyjski sposób, tak samo jak chrześcijanie powinni realizować go po chrześcijańsku, muzułmanie po muzułmańsku, zaś Żydzi i Hindusi poprzez środki właściwe ich religiom.

U Nu

Tłum. Jan Józef Szczepański

NOTA TŁUMACZA

Autor artykułu, jako Burmańczyk, jest wyznawcą buddyzmu hinayanistycznego i takiego właśnie buddyzmu przedstawia istotę. Czytelnikowi nie zorientowanemu w tej materii należy się kilka słów wyjaśnienia. Buddyzm stworzył wiele szkół filozoficznych i posiada wiele odmian, wszystkie one jednak podlegają zasadniczemu podziałowi na dwa główne nurty — na hinayanę i mahayanę.

Hinayaniści, opierający się na kanonie palijskim, uważają się za spadkobierców i kontynuatorów pierwotnego, nieskażonego bud-

[9] *Arahatta magga, phala* — droga świętości, owoc świętości.

Czwartym i ostatnim stopniem duchowej samowiedzy jest *Arahatta-magga* i *Arahatta-phala*[9]. Osoba, która go osiągnie nosi nazwę *Arahat*. *Arahat* jest całkowicie wyzwolony od żądzy i złej woli.

Tak w zasadzie swej przedstawia się *Dhamma*, czyli nauka Buddhy. Wierzę, że jeśli chociażby nie wszyscy ludzie na świecie, a tylko ich połowa, osiągnęli pierwszy stopień duchowej samowiedzy, znacznie łatwiej byłoby żyć na naszej ziemi. Zdarzałoby się wówczas na pewno mniej przestępstw takich, jak morderstwo, kradzież, oszustwo czy pijaństwo. Mieszkańcy wschodu i zachodu, północy i południa kochaliby się wzajemnie, świadczyliby sobie wyrozumiałość i współczucie. Nie byłoby wyzysku człowieka przez człowieka, a uzbrojone mniejszości u władzy nie gnębiłyby bezradnych ludów. Nie mogłyby się zdarzać naruszenia praw ludzkich ani łamanie ludzkiej godności. Żadne wojny nie obracałyby w popiół miast i krajów. Ludzkość wolna od obawy wielkich wojen nie znałaby lęku, nerwowego napięcia i wszelkich ciężarów związanych z konfliktami zbrojnymi.

Jeśli świat nasz ma stać się lepszym, przekonany jestem, że może do tego dojść tylko drogą religii. Na pewno wielcy przywódcy religijni podzielają to moje przekonanie.

Dlatego też wzywam jak najszczerzej buddystów, aby dążyli do tego celu na swój buddyjski sposób, tak samo jak chrześcijanie powinni realizować go po chrześcijańsku, muzułmanie po muzułmańsku, zaś Żydzi i Hindusi poprzez środki właściwe ich religiom.

U Nu
Tłum. Jan Józef Szczepański

NOTA TŁUMACZA

Autor artykułu, jako Burmańczyk, jest wyznawcą buddyzmu hinayanistycznego i takiego właśnie buddyzmu przedstawia istotę. Czytelnikowi nie zorientowanemu w tej materii należy się kilka słów wyjaśnienia. Buddyzm stworzył wiele szkół filozoficznych i posiada wiele odmian, wszystkie one jednak podlegają zasadniczemu podziałowi na dwa główne nurty — na hinayanę i mahayanę.

Hinayaniści, opierający się na kanonie palijskim, uważają się za spadkobierców i kontynuatorów pierwotnego, nieskażonego bud-

[9] *Arahatta magga, phala* — droga świętości, owoc świętości.

dyzmu. Cechami jego są m. in. interpretacja nirwany jako całkowitego przeciwieństwa bytu, nieposuwanie się do ubóstwienia Buddhy, silniejszy nacisk na doniosłość ascezy i medytacji, przekonanie, że każdy zbawia się (czyli wyzwala z kołowrotu istnienia) własnym, indywidualnym wysiłkiem.

Mahayaniści powołują się na kanon sanskrycki, przechowany w północnych Indiach. Nirwana jest dla nich rozpłynięciem się w boskim absolucie, Buddha zaś jest personifikacją tego absolutu. Poza tym Buddha pojawia się nieustannie na świecie w postaci Bodhisattvów, co w popularniejszych formach buddyzmu mahayanistycznego stwarza pozory religii zbliżonej do politeizmu. Mahayaniści przywiązują większą wagę do praktykowania cnót buddyjskich — zwłaszcza maitri czyli miłości bliźniego — i karuna, czyli miłosierdzia — niż do ascezy i kontemplacji. Według mahayanistów każda istota uczestniczy w odpowiedzialności za zbawienie (czyli wyzwolenie od cierpienia) świata, stąd silniejsze u nich poczucie solidarności i współzależności istot.

Nieproporcjonalne w stosunku do innych aspektów buddyzmu zainteresowanie autora techniką kontemplacji jest typowe dla hinayanistycznego punktu widzenia.

JJS

JEAN DANIÉLOU

DUCH MISYJNY

Mogłoby się zdawać, że wydarzenia odsunęły dzisiaj problematykę misyjną na dalszy plan [1]. Chciałbym jednak wykazać, że w pewnych zasadniczych punktach pokrywa się ona z najbardziej palącymi potrzebami i troskami naszego czasu.

Dwie rzeczy podkreślmy na wstępie: naprzód, duch misyjny to nie co innego jak — chrześcijaństwo, byle ujęte w najszerszym, to jest właściwym znaczeniu; przeżywane w porządku kosmicznym, (modny ten termin tutaj ma pełne pokrycie). Można wprawdzie przeżywać chrześcijaństwo przykrawając je do ciasnych ram własnej grupy, rodzinnej czy choćby narodowej; ale w ten sposób gubi się istotne jego perspektywy. Z definicji chrześcijaństwo katolickie, czyli powszechne, obejmuje cały świat. A jeśli jego wyznawcy tracą z oczu cel najbardziej zasadniczy, jakim jest budowa ciała mistycznego w jego pełni, nie mają ducha autentycznie katolickiego. To zaś rodzi w nich niekiedy kompleks niższości wobec innych prądów, którym skłonni są przypisywać szerszy horyzont. Winę ponosi tu okrojona i okaleczała koncepcja chrystianizmu.

Przyjmujemy zazwyczaj jako normalny fakt życiowy, że katolicyzm to religia Francji, Italii, Hiszpanii, Ameryki Południowej, nie dziwiąc się ani trochę, że nie jest on religią Indii czy Chin. Tym samym zakorzenia się w nas pojęcie katolicyzmu jako religii dla pewnej tylko liczby krajów. Podcina to w nas dynamizm. A tymczasem trzeba, byśmy właśnie jako katolicy obejmowali cały świat; i czy to w modlitwie, czy w zainteresowaniach umysłowych żyli całym światem i na miarę świata. Wtedy dopiero chrześcijaństwo nasze nie będzie ciasne i duszne, stanie się pełnym oddechem, czym być powinno.

A oto drugi powód wielkiej aktualności problemu misyjnego.

---

[1] W niewielkim skróceniu zamieszczamy dwa rozdziały, pierwszy i trzeci, z książki J. Daniélou, *Le mystère du salut des nations* („Ed. du Seuil", 1946).

W świecie dzisiejszym przegrody walą się i mamy do czynienia nie tyle z odseparowanymi od siebie cywilizacjami, co z pewną ilością prądów niemal wszędzie obecnych i reprezentujących w każdym wypadku ambicje uniwersalistyczne. I obraz dzisiejszy świata to właśnie konflikt wielkich nurtów duchowych, z których każdy pretenduje do uzdrowienia chorej ludzkości.

Te wielkie prądy to przede wszystkim komunizm, islamizm, buddyzm i wszystkie jego pochodne — oraz chrześcijaństwo. I wobec tego mówiąc o problemie misyjnym nie należy mieć na myśli tylko cywilizacji egzotycznych i bardzo różnych od naszej (z czym niestety spotykamy się jeszcze w pewnych periodykach i w wielu umysłach), lecz wszystko, co jest żywotne w dzisiejszym momencie dziejów. Oto jest rzeczywistość, z którą wypada nam się zmierzyć.

Ten ostatni punkt rozwinę wskazując na dwa doniosłe i aktualne zagadnienia, bezpośrednio związane z apostolstwem misyjnym.

Pierwsze to synkretyzm. Jak wiadomo, jest to koncepcja religii uniwersalnej, która miałaby się wznieść ponad różnice religii dotychczasowych. Część prawdy zawiera się w każdej: w hinduizmie jak w islamie, w judaizmie, w katolicyzmie czy w protestantyzmie; chodziłoby o usunięcie punktów spornych przez zjednoczenie wszystkich tych religii w jednej nadrzędnej. Z problemem tego rodzaju styka się każda dusza z chwilą, gdy zapyta o wartość swego katolicyzmu. Dlaczego być katolikiem raczej niż buddystą, albo muzułmaninem? Nie wystarczy odpowiedzieć: bo to wiara, w której się urodziłem. To za mało! Znaczy to tyle: „gdybym urodził się gdzie indziej, byłbym czym innym" — i stawia wszystkie religie na tym samym planie.

Drugi nasz problem, raczej już ze sfery kultury niż apostolstwa, to sprawa jedności cywilizacji. Dotąd czynnikiem jednoczącym kulturę Zachodu i nawet ogólnie mówiąc cywilizację ludzką — było chrześcijaństwo. Otóż dzisiaj postawić sobie trzeba pytanie — i wielu je stawia — czy chrystianizm zachował jeszcze kwalifikacje do takiej roli? Tu występuje komunizm z twierdzeniem: do naszych czasów chrześcijaństwo wypełniało pewną funkcję, jednoczyło ludzkość, lecz naszym zdaniem nie podoła temu dłużej, zestarzało się, zdezaktualizowało, a my obejmiemy spadek, zachowując to wszystko, co w tej koncepcji było dobrego, lecz nie ograniczając się do niej, idąc dalej.

Rozważmy pierwsze zagadnienie: synkretyzm. Wiele dusz odczuwa dziś bardzo żywą potrzebę życia wewnętrznego i trzeba przyznać, że nie zawsze może ją zaspokoić takim katolicyzmem, jaki im się proponuje. Stąd w niejednym umyśle rodzi się idea,

że szukać trzeba nowych dróg wewnętrznych. lepiej przystosowanych do wymagań ducha. A gdzie je znaleźć? Wielu skłania się do poszukiwań na Wschodzie, a w szczególności w religiach indyjskich. Mamy tu do czynienia z całym nurtem, i to obejmującym najciekawsze indywidualności, spragnione życia duchowego, z nurtem, który odwrócić je może od katolicyzmu do hinduizmu i jego metod ascetycznych.

Przytoczę parę tylko faktów. Wszyscy czytali książkę Lanza del Vasto: „Pielgrzymka do źródeł". Widzimy w niej Europejczyka zniechęconego tym wszystkim, co w naszej cywilizacji zachodniej niespokojne, mechaniczne, materialistyczne — i zwracającego się do Indii po źródło ukojenia. Jedna z podstawowych różnic między światem europejskim a Wschodem, to że w naszym świecie życie duchowe istnieje, ale w opieczętowanych ogrodach, w klasztorach, w szczupłych społecznościach; nie widać go zupełnie na placach publicznych, nie spotyka się go na ulicach. Na ulicach jest tylko zgiełk i rozproszenie. A przeciwnie, jeśli sięgniemy do Indii, uderzy nas obecność życia duchowego na ulicy. Hierarchia wartości umieszcza tam mądrość powyżej wiedzy, a zwłaszcza powyżej zdobyczy. Stąd też atmosfera o wiele bardziej uduchowiona. Co nie znaczy, że jakość życia wewnętrznego jest tam wyższa, ale że cywilizacja hinduska jest nim bardziej przesiąknięta niż cywilizacja zachodnia. Myślę jeszcze o innych książkach, jak *L'expérience intérieure* („Doświadczenie wewnętrzne") Bataille'a, która próbuje stworzyć teorię naturalnego życia duchowego, niezależnego od wszelkich dogmatów: chce zachować św. Jana od Krzyża i św. Teresę odrzucając wiarę w Chrystusa, Trójcę św., Kościół.

Wszystko to objawy niepokoju, z którym nie wolno nam się nie liczyć. Otóż do czego dochodzą te dusze niespokojne? Do poglądu, że nie jest może konieczne jakie bądź *Credo* po to, żeby mieć życie duchowe; że istnieje zapewne poza i ponad wszelkimi wyznaniami jakaś mądrość uniwersalna, w której mogą mieć uczestnictwo wszyscy ludzie; a Buddha, Mahomet, Jezus to wielcy inicjatorzy, z których każdy odsłonił jeden aspekt owej mądrości, żaden jednak nie miał monopolu na Prawdę absolutną.

Taki synkretyzm nie jest zresztą wynalazkiem dzisiejszym. Jest on równie stary jak chrześcijaństwo — i analogiczne prądy spotykamy już u początków Kościoła. Pierwsze herezje czasów apostolskich, a zwłaszcza gnoza, stanowiły kompromis między chrześcijaństwem, judaizmem i ówczesnymi religiami pogańskimi. Gnostycy żywili przekonanie, że nad poszczególnymi religiami istnieje

porządek wyższy, do którego wznieść się mogą prawdziwi wtajemniczeni.

Ile jest prawdy w tym nurcie? Musimy sobie bowiem powiedzieć, że w każdym błędzie kryje się cząstka prawdy, bez czego nie miałby on żadnego wpływu. Tutaj prawdą jest, że większe lub mniejsze ziarno prawdy istnieje we wszystkich religiach. A my, chrześcijanie, pierwsi gotowi jesteśmy to uznać, w tym sensie, że ludzkość pogańska nie została, jak nam wiadomo, opuszczona przez Boga; i jakkolwiek pozbawiona niezmierzonego dobrodziejstwa, jakim jest Objawienie, posiada pewną naturalną znajomość Boga. I ta wiedza, nawet najbardziej sfałszowana, zdeformowana i skrzywiona — trwa w niej, chociażby pod postacią prymitywnego bożka, czczonego przez czarnych Senegalczyków.

Co jeszcze jest prawdą — to że chrześcijaństwo wzbogaciło się wielu zewnętrznymi nabytkami w trakcie swego rozwoju; tak na przykład przenikając w świat helleński przejęło od niego pewne formy kultu, posłużyło się też filozofią grecką i rzymskim ładem, aby wyrazić swe posłannictwo. Podobnie w tej mierze, w jakiej chrześcijaństwo przeniknie do Indii, wcielić się powinno we wszystko, co najlepsze w cywilizacji tego kraju. Wykorzystać na przykład jego metody ascezy i skupienia. Posłużyć się także olbrzymim istniejącym tam wyczuciem Boga. Jest więc prawdą, że religia prawdziwa to ta, która potrafi objąć wszystkie duchowe bogactwa świata.

I co wreszcie uznamy również za prawdę, to to, że w tym bardzo niesprecyzowanym niepokoju i pogoni za życiem duchowym autentycznym kryje się wymaganie niezmiernie cenne, któremu nasz katolicyzm, przynajmniej w postaci, w jakiej ukazujemy go innym, nazbyt często nie może sprostać. Powinniśmy mnożyć szkoły mądrości, my również, i dawać odczuć naszemu otoczeniu, że pierwszą rzeczą jest opanowanie samego siebie, ustalenie prawdziwej hierarchii wartości, umiejętność koncentracji i ciszy wewnętrznej, zanim jeszcze zacznie się działać. Próbujemy to robić w dniach skupienia, na rekolekcjach — lecz ilu korzysta z tych rekolekcji? Jakież rzesze tuż obok nas nie mają jakiegokolwiek pojęcia o dobrodziejstwie życia wewnętrznego. To rzadka perła w naszym świecie, życie wewnętrzne, do której niewiele tylko dusz ma dostęp. A trzeba żeby była dostępna o wiele większej liczbie, aby była skarbem hojnie rozrzucanym, a wtenczas dusze znalazłyby w chrześcijaństwie pokarm naprawdę pożywny.

W synkretyzmie istnieją więc pewne składniki wartościowe. Niemniej jednak jest on karykaturą i wypaczeniem katolickości,

czyli powszechności prawdziwej. I przyjąć synkretyzm — to zaprzeć się samej istoty chrześcijaństwa, czyli powszechności katolickiej. Ta teoria stawia bowiem katolicyzm na tym samym planie, co inne religie, gdy „katolickość" to nie co innego jak fakt, że katolicyzm jest religią prawdziwą i jest religią dla wszystkich ludzi. Religią, która nie wyklucza cudzych bogactw, ale je zbiera, przygarnia, po to jednak, aby wcielić je w siebie.

A dlaczego? I jakim prawem możemy tak twierdzić? Tym właśnie prawem, że katolicyzm to religia ustanowiona przez samego Boga — to jest odpowiedź, odpowiedź jedyna, ale absolutnie stanowcza, na wszelkie próby synkretyzmu. Istnieje bowiem jak gdyby bruzda Boża w historii — i to jest wielkim probierzem katolicyzmu oraz jednym z najbardziej zdumiewających wyników obiektywnego badania świata. Bóg wkracza w historię, aby w niej zrealizować pewien plan. Widzimy pojawienie się tego zamysłu, gdy Bóg zawiera swe pierwsze przymierze z Abrahamem — tym samym zaś funduje to, co stanie się religią judeo-chrześcijańską.

Następują dalsze interwencje Boże. Odnawia On swe przymierze z Mojżeszem i w Dziesięciorgu Przykazań objawia mu prawdziwe zasady moralne. I ponownie przez Proroków przygotowuje naród żydowski do misji Objawienia; a potem, w pełności czasów, jak powiada św. Paweł, samo Słowo Boże, dotąd przemawiające przez pośredników, staje się człowiekiem i przychodzi na świat. I staje się kamieniem węgielnym, na którym wzniesie się Kościół prawdziwy, będący domem całej ludzkości, do którego znajdą przystęp wszystkie narody. A ten Kościół, którego Chrystus jest Założycielem i Głową, powierzy On swoim apostołom, aby poprzez wszystkie czasy budowali jego mury, aż obejmą one wszystkie ludy.

Zasadniczą więc różnicą między katolicyzmem a wszystkimi innymi religiami jest, że wszystkie one pochodzą od człowieka i są próbą bardzo przejmującą, często bardzo piękną, wzniesienia się jak najwyżej ku Bogu — podczas gdy w katolicyzmie jest ruch odwrotny: jest zejście Boga ku światu, aby udzielić ludzkości boskiego życia. Odpowiedź na pożądanie całego świata dana jest tylko w religii judeo-chrześcijańskiej. A religia prawdziwa, religia powszechna, katolicka — to ta, w której łączą się oba składniki: a więc ta, w której na wołanie człowieka odpowiedziała łaska Boga. Gdzie indziej nie ma tej łaski, nie ma Chrystusa, nie ma daru Bożego. Pustka synkretyzmu i jego złudzenie to wiara, że powszechność to wspólny mianownik wszystkich religii.

W tym tkwi fałsz: jedność prawdziwa istnieje tylko w chrześcijaństwie; ono jest Jeruzalem niebieską, zstępującą z wysoka, niby

Oblubienica przystrojona dla Oblubieńca. Jeruzalem niebieska przychodzi z góry, przychodzi od Boga, zstępuje nie skąd inąd, jak z łona Trójcy. Kościół to emanacja całej Trójcy: wywodzi się z miłości Ojca, realizuje się przez Słowo, a Duch Święty jest jego duszą. Stąd ma fundament boski i boską strukturę. Jest w nim życie nieporównane, które iest samym życiem Boga. A tego religie ludzkie nie mogą dać; i dlatego są bezgranicznie ubogie w zestawieniu z bogactwem katolicyzmu.

Czy wobec tego, roszcząc sobie jako chrześcijanie prawo do jednoczenia ludzkości czynimy to z dostateczną siłą? Oto problem, jaki musimy sobie postawić. Czy nie wyrzekliśmy się prawie tego roszczenia? Czy dotychczasowe porażki nie przywiodły nas po trochu do pewnego rodzaju zgody — tak jak człowiek godzi się na stan faktyczny — na istnienie katolików, protestantów i prawosławnych? Czyli na fakt, że samo chrześcijaństwo jest w rozbiciu, nie mówiąc już o tym, że obejmuje tylko Europę i część Ameryki? Nasz katolicyzm traci wpływ na dusze w tej samej mierze, w jakiej traci rozpęd uniwersalny i przestaje ukazywać jako sprawę pilną, sprawę do wykonania w najkrótszym możliwie czasie — jedność całego rodzaju ludzkiego w obrębie jednej religii.

Dotknęliśmy tu dwóch zagadnień największej wagi: pierwsze to rozłam w chrześcijaństwie. Jest to jeden z aspektów problemu misyjnego. Czy odczuwamy dostatecznie głęboko, jak bolesne zgorszenie stanowi ten rozłam? Czy modlimy się często o połączenie naszych oddzielonych braci? Jedyne przecież, do czego dążymy, jeśli naprawdę jesteśmy chrześcijanami, to budowa całkowita ciała mistycznego, ponieważ to właśnie jest dzieło Boże. Ani dzień nie powinien nam minąć bez specjalnej modlitwy na tę intencję. A jeśli bolejemy, że chrześcijaństwo nie objęło wszystkich ludzi, jeszcze dotkliwszy będzie dla nas fakt, że jedność — to, co Chrystus ogłosił znamieniem swego Kościoła: „aby byli jedno, jako i My" — że jedność nie istnieje między tymi, którzy się powołują na imię Chrystusa.

Jak się to może rozstrzygnąć? To wielka tajemnica. Śledząc przez historię te zawikłane ścieżki chrześcijaństwa na każdym kroku potykamy się o tajemnicę. Rozpoznajemy, że drogi Boże nie są drogami naszymi i że prowadzi On wypadki w sposób zbijający z tropu nasze wyobrażenia. Już historia narodu żydowskiego to absolutna zagadka. Że ten lud, który przez wieki przygotowywał przyjście Chrystusa, właśnie w momencie tego Przyjścia popadł w odrzucenie, to tajemnica, na którą rzuca tylko nieco światła św. Paweł (w *Liście do Rzymian*), ukazując w tym niemal konieczność, pewne-

go rodzaju warunek, który dozwolił poganom wejść tłumnie do Kościoła.

Problem jedności Kościołów jest równie tajemniczy. Im bliżej kontaktujemy się z naszymi braćmi oddzielonymi, tym głębiej pogrążamy się w tajemnicy, w sferze czystej wiary. Jedynie modlitwa, czujemy, może tutaj być skuteczna.

Co do protestantów, to był moment, kiedy tzw. protestantyzm liberalny, to jest kładący nacisk na etykę z bardzo słabym zarysowaniem strony dogmatycznej, zyskał wśród nich ogólną wziętość. Wielu nie wierzyło w bóstwo Jezusa Chrystusa. Widzieli w Nim głosiciela bardzo wzniosłego ideału, odrzucając jednak wszystko, co się łączyło z dogmatami o Trójcy św. Dzisiaj jednak wystąpił bardzo silny renesans dogmatyczny w łonie protestantyzmu i młodzi jego wyznawcy są ludźmi głęboko wierzącymi. Ich mistrz, wielki teolog kalwiński Karl Barth, to jedna z najpiękniejszych postaci w Europie naszych czasów, istne wcielenie protestu duchowego przeciw hitleryzmowi, który piętnował podczas wojny w swych niezrównanych publikacjach bazylejskich.

Oto więc protestantyzm, który zbliża się do katolicyzmu, ale tym samym właśnie staje się aktywniejszy. Pomnażając w sobie elementy katolickie i prawdziwe — a to niemały hołd złożony z tej strony katolicyzmowi — wzmocnił swój wpływ na dusze i zyskał o wiele większe szanse zaspokojenia ich wymagań. Niemniej fakt ten budzi wielką nadzieję i winniśmy się cieszyć widząc protestantów powracających do zasadniczych dogmatów chrześcijaństwa i przez to samo bliższych nam.

Dalsze pytanie dotyczy już bezpośrednio problemu misyjnego: jaką siłą ekspansji rozporządza katolicyzm? Czy ta siła nie osłabła? Czy dzisiejszy katolicyzm nie zasklepił się nieco i nie zapomniał o swym posłannictwie głoszenia Dobrej Nowiny ludom niechrześcijańskim? Gdyby tak było, mielibyśmy powód do wielkich obaw. Wskazywałoby to, że katolicyzm rezygnuje z podboju świata dla prawdy, że te czy inne przegrody zatrzymały go i stracił nadzieję, by je przekroczyć.

CO MA ŻYĆ, A CO MA UMRZEĆ

Problem misyjny można roztrząsać z dwóch przeciwnych punktów widzenia.

Można na przykład powiedzieć: Islam to przeszkoda; jeżeli chcemy zaszczepić chrześcijaństwo w duszach muzułmanów, musimy naprzód zniszczyć w nich Islam, który hermetycznie odgradza je od chrystianizmu. Stąd kiedy Mustafa Kemal, wielki turecki mąż stanu,

modernizował Turcję burząc tradycyjne jej instytucje, zwłaszcza drogą wyzwolenia kobiety i zastąpienia Islamu w szkołach nauczaniem laickim — wielu sądziło, że niszcząc Islam toruje on drogi chrześcijaństwu. Byli zdania, że daleko lepiej mieć do czynienia z wolnomyślicielami niż z muzułmanami — i że wykorzenienie wszelkiej religii lepsze jest niż religia fałszywa.

Ale istnieje też odmienny punkt widzenia. Massignon w cennej monografii o Al Halladżu (wielkim mistyku muzułmańskim) wykazał, że Islam zdolny jest kształtować wspaniałe dusze. Czy zamiast go niszczyć nie lepiej budować na nim? Co to jest Islam? Z tego punktu widzenia byłby on rodzajem niepełnego, niedoskonałego chrześcijaństwa. Nie należy go zastępować laicyzmem, ale przeciwnie — pogłębiać, a w ten sposób głód religijny zbudzony w duszach nakłoni je do wyjścia poza ramy Islamu. Jeśliby muzułmanin dał się powodować własnym wymaganiom wewnętrznym, doszedłby do Chrystusa, bo odkryłby sam w sobie niedostatki i mielizny. Halladż je odkrył, uwolnił się od pewnych skrzywień wypływających z Islamu i wydobył z tej religii monoteizm o wielkiej czystości.

Mamy tu więc przykłady dwóch bardzo odmiennych rozumowań. Dzisiaj dość silnie góruje tendencja, aby przyjąć drugie z nich: to jest traktować cywilizacje niechrześcijańskie z bardzo dużym optymizmem, doceniać wszystko co w nich wartościowe, czy to z punktu widzenia humanistycznego, czy religijnego, uważając je jedynie za niekompletne: rolą chrześcijaństwa byłoby uzupełnić wszelkie ich braki. Teoretykiem tej postawy stał się o. Pierre Charles, a jej wielkimi pionierami byli o. Lebbe w Chinach, o. Aupiais w Czarnej Afryce, ks. Monchanin w Indiach. Ten ostatni wybrał się w roku 1938 do Indii z bardzo konkretnym planem zainicjowania tam mistyki chrześcijańskiej o strukturze hinduskiej. Jego zdaniem nie mamy żadnej racji narzucać Hindusom tych ludzkich ram, w które się Ewangelia wcielała u nas: to jest form neoplatońskich, w jakie przybrała się mistyka chrześcijańska. Równie dobrze istnieć może mistyka autentycznie chrześcijańska w treści, ale o strukturze hinduskiej. Chodzi o to tylko, aby Hindusi stosując nadal własne metody, które prowadzą ich do prawdziwej ascezy, oddali te metody w służbę Chrystusa. A pierwszym do tego krokiem musi być wysiłek misjonarza, aby się ogołocić zupełnie ze swej mentalności zachodniej po to, by wejść w mentalność wschodnią, i to w sposób tak doskonały, że naprzód w sobie samym, a później wokoło siebie będzie on zdolny tworzyć niejako nowe, z innej cywilizacji zaczerpnięte wcielenie chrześcijaństwa.

Lecz takiemu optymizmowi przeciwstawia się, jak już mówiliśmy, pogląd przeciwny, pogląd, że religie pogańskie są raczej

przeszkodą niż przygotowaniem do Ewangelii. Ten punkt widzenia reprezentowała większość dawnych misjonarzy. A świeżo wyłożył go z wielką siłą misjonarz protestancki, uczeń Karla Bartha, Hendrik Kraemer w książce *The Christian message in a non-christian world* („Posłannictwo chrześcijańskie w niechrześcijańskim świecie"). Z recenzji o. de Menasce cytuję główną tezę: „Ideą centralną pracy jest, że posłannictwo chrześcijańskie, jako boskie, nie spotyka się w ludzkości z niczym, co by torowało mu drogę, z niczym, co by nie stawiało mu przeszkód, tak dalece, że przyjęcie go musi w wyniku rozsadzić wszystko, co ludzkie, potępiając świat, który jest grzechem i tylko grzechem. Ewangelizacja świata to przekład owej Nowiny nieoczekiwanej na język, który nie tylko nie przysposobił się, by ją wyrażać, ale nawet zaprzecza jej na każdym kroku. Bo świat w istocie, a zwłaszcza jego religie są nie czym innym, jak wyparciem się Boga, buntem, negacją". Jak widzimy — to biegunowe przeciwieństwo postawy wyżej opisanej.

Nawiązując do tych paru przykładów chciałbym rozważyć, jaką część prawdy może mieścić jeden i drugi punkt widzenia oraz jak mogą się one dopełniać wzajemnie. Winno nas to doprowadzić do zrozumienia, że pełny, nieokaleczały duch misyjny jest jednocześnie duchem wcielenia w tej mierze, w jakiej przede wszystkim ubiega się o wszczepienie Ewangelii w najrozmaitsze dusze i cywilizacje; a z drugiej strony reprezentuje też tajemnicę Odkupienia — w tym sensie, że jednak coś musi ulec zniszczeniu, coś musi umrzeć. Stąd tytuł tego rozdziału: „Co ma żyć, a co ma umrzeć". Co musi żyć, co musi umrzeć w każdej cywilizacji pogańskiej, aby stała się ona chrześcijańską. Co ma żyć? Czyli: co znajdzie swoje dopełnienie w Ewangelii? I co ma umrzeć, czyli: jakie są przeszkody?

Rozważmy naprzód pierwszy punkt widzenia: chrześcijaństwo przynosi dopełnienie wszystkiemu, co dobre w świecie. Widzimy to z frapującą jasnością już u początków chrześcijaństwa. Ich zbadanie szczególnie rozświetla kwestię, co Chrystus przyniósł nowego, a co — przeciwnie — zaczerpnął ze świata swoich czasów. Nie ulega bowiem wątpliwości, że chrześcijaństwo pierwotne zaczerpnęło od otoczenia wiele,. a przede wszystkim od otoczenia żydowskiego, w którym się narodziło. Biorę za przykład liturgię. Prawie cała religia katolicka wzięła początek z żydowskiej.

Co czyni dzisiaj ksiądz odprawiający mszę? Aż do *Offertorium* — to samo, co się robiło w synagogach judejskich w epoce Chrystusa. W sabat w synagodze czytano Stary Testament, przeplatając go pieśniami, psalmami i modlitwami. Te same teksty, pieśni, analogiczne modlitwy utrzymał Kościół, dorzucając jedynie lekturę Nowego Testamentu do Starego. Charakterystyczny przykład, jak

chrześcijaństwo zachowywało i kontynuowało — uzupełniając je tylko — obyczaje istniejące poprzednio.

W drugiej zaś części mszy — pierwotnie całkowicie oddzielonej, bo pierwsza odbywała się rano, druga wieczorem — mamy kontynuację czynności Chrystusa przy Ostatniej Wieczerzy, czyli obrzędów przy żydowskim posiłku religijnym, poprzedzonym błogosławieństwami. Początek Kanonu mszalnego nawiązuje właśnie do błogosławieństw. Lecz to, co następuje, w obrzędzie żydowskim było jedynie figurą, znakiem, teraz zaś chleb pobłogosławiony i ofiarowany to nie symbol jedynie, ale prawdziwe ciało Chrystusa i Jego krew. I znów widzimy, jak liturgia chrześcijańska kontynuuje, ale zarazem wypełnia, koronuje liturgię judejską, z której prawie nic nie usunęła.

W innej dziedzinie chrześcijaństwo zapożyczyło niemało od świata zhellenizowanego, który otaczał jego narodziny. Według Don Casela w „misterium" mszy, a więc w tego rodzaju rzeczywistości religijnej, w której ryty pełnią rolę zarazem przedstawiającą i realizującą, tkwi idea znana światu greckiemu z czasów Zbawiciela: gdzie występują misteria Izydy, Adonisa czy Mitry.

Czego tu dokonało chrześcijaństwo? Tak jak zapożyczyło od świata żydowskiego formy modlitwy, będącej uniwersalnym zjawiskiem religijnym, podobnie ze świata hellenistycznego zaczerpnęło formę misterium, które mieści się również w kategorii zjawisk uniwersalnych. Zapożyczyło więc tę formę, ale napełniając ją nową rzeczywistością.

Inny przykład to mistyka chrześcijańska. Nie ulega wątpliwości, że to doświadczenie religijne, oryginalne i nowe, bez żadnego precedensu, szukając wyrazu posługiwało się formułami i nawet pewnymi postawami wewnętrznymi, zapożyczonymi od Plotyna, od neoplatonizmu oraz wszelkich form ascezy istniejących w świecie hellenistycznym. Gdy mówimy na przykład o trzech drogach: oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej, używamy słów, którymi wypowiadał się już Porfiriusz — przed św. Janem od Krzyża i teologami chrześcijańskimi. Pojawił się dzisiaj problem i wywołał żywą dyskusję: w jakim stopniu chrystianizm zasymilował tę teorię i czy mógł ulec na skutek niej deformacji? To już inna sprawa, ale wystąpiło tu najwidoczniej opatrznościowe przygotowanie gruntu pod zasiew chrześcijaństwa.

Jest bardzo ciekawe, że tego rodzaju idea pojawia się już w drugim wieku po Chrystusie. Apologeci, na przykład św. Justyn, głosili Grekom ówczesnym, że Platon przygotował umysły dla Chry-

stusa, a Sybilla oraz Wergiliusz zapowiedzieli Go i przeczuli. Podjął ten temat i rozwinął wspaniale Péguy w swojej „Ewie":

Et les pas d'Alexandre avaient marcher pour lui...
Et le dernier soleil pour lui seul avait lui
Sur la mort d'Aristote et la mort de Socrate.

A więc dla Chrystusa, w którym ogniskuje się świat i historia, przysposobiony był nie tylko lud żydowski, ale również wszystkie cywilizacje pogańskie. A gdy Chrystus się pojawił, to w momencie, kiedy nie tylko naród żydowski dojrzał na Jego przyjęcie, ale i myśl grecka ukończyła swoją pracę, to jest stała się gotową formą dla przyszłej teologii chrześcijańskiej, i wreszcie ład rzymski na całym obszarze Morza Śródziemnego ustalił ramy społeczne, którymi Kościół miał się posłużyć dla niektórych swoich instytucji.

Z punktu widzenia misjonarskiego musimy sobie teraz postawić pytanie, czy ta prawda dotycząca pierwszych dwóch wieków naszej ery jest prawdą również i dzisiaj? A więc czy Indie lub Afryka to krainy, w których opatrznościowe kamienie milowe czekają na chrystianizm z przygotowanymi kategoriami i formami myśli, aby mu umożliwić nowe wcielenia, a przez to nowe realizacje?

Wielu może jeszcze aspektów chrześcijaństwa nie znamy i odkryjemy je dopiero, gdy promień przełamie się przez wszystkie płaszczyzny pryzmatu. Przeniknął dotąd tylko przez świat grecki i świat rzymski, ale rozszczepić mu się jeszcze przyjdzie na hinduskiej powierzchni kryształu, — aż kiedyś u końca czasów roztoczy przed nami pełną swą tęczę, a nie będzie ona dziełem jednostek, lecz schrystianizowania wszystkich cywilizacji. Trzeba, by ów promień przeniknął każdą i w każdej rozwinął wszystko, co Opatrzność przeznaczyła do rozkwitu.

Tego rodzaju perspektywy to oczywiście olbrzymi materiał do przemyśleń. Bo im głębiej studiujemy obce kultury, im bardziej sympatyzujemy z nimi, tym żywiej obchodzi nas kwestia, jakie ich właściwości mogą wcielić się w chrześcijaństwo i zasługują na trwanie? Problem wymaga wysiłku; musimy tu abstrahować od wszystkiego, co w nas „zachodnie" — ponieważ nasze chrześcijaństwo to chrześcijaństwo „zokcydentalizowane". A ta cecha jest cechą przypadkową. Potrzeba nam się oderwać od cech przypadkowych i samą tylko czystą istotę Ewangelii przykładać do różnych cywilizacji, by dojrzeć, w jakiej mierze Dobra Nowina może się w nie wcielić.

Weźmy świat Islamu — którego pozycja pod tym względem jest zupełnie swoista; Islam bowiem przyszedł po chrześcijań-

stwie, wszczepił się w pewnym sensie w pień żydowski, a jednocześnie przyjął wpływy heretyckich społeczności chrześcijańskich Abisynii, z którymi Mahomet się stykał. Historia to niezwykle ciekawa. Mahomet wyrwał swój kraj z politeizmu, aby go przywieść do czci prawdziwego Boga, Boga jedynego. Jego rola jest tu niewątpliwie godna podziwu, a w dzieło jego wcieliło się wiele cennych elementów religijnych.

I tak jest w Islamie świadomość wielkości Boga, Jego świętości, odraza do wszelkiego antropomorfizmu, poczucie tajemnicy — z czego wynikł zakaz jakichkolwiek podobizn Boga. Lecz te obawy zaszły tak daleko, że niezmiernie utrudniają Muzułmanom pojęcie Wcielenia — i to będzie musiało w Islamie umrzeć. Pozytywna jest w nim jednak, i na to kładziemy w tej chwili nacisk, świadomość transcendencji Bożej — podstawa religii — i przyznajemy bez wahania, że na tym punkcie moglibyśmy się niemało od muzułmanów nauczyć. Poczucie wymagań Bożych i obecności Bożej w społeczności jest u nich o wiele żywsze, niż w naszych cywilizacjach chrześcijańskich. Procent muzułmanów modlących się codziennie jest wyższy niż Francuzów. Pod tym względem Bóg mocno jest wkorzeniony w ich cywilizację i Mahomet potrafił im wpoić godną podziwu religijność.

Wiadomo, jakie wrażenie zrobił na Psicharim widok muzułmanów modlących się na pustyni: ukazało mu to prawdę, że modlitwa to potrzeba religijna równie podstawowa — by użyć porównania Carrela — jak oddychanie. Można udusić się z braku modlitwy jak z braku powietrza. To, co świat zachodni tak powszechnie zatracił, to właśnie zmysł modlitwy w życiu naszym, tak podnieconym i przeładowanym aktywnością. Wielu ludzi choruje i wykoleja się dlatego, że za mało się modlą. Kryje się w nich źródło ciszy, lecz nie umieją z niego zaczerpnąć, królestwo pokoju, lecz nie umieją wejść do niego. A to właśnie Islam zachował. Można więc sobie wyobrazić, że z chwilą jego nawrócenia zapanowałoby tam społeczne życie religijne o wiele bardziej intensywne niż w naszych krajach. Islam stałby się prawdziwie i natychmiast tym, co nazywamy *christianitas*: społecznością chrześcijańską. Bo też przypomina nam europejskie średniowiecze, a więc epokę, kiedy chrześcijaństwo o wiele wszechstronniej przenikało cywilizację.

Wreszcie odczucie wielkości Boga rozwija tam w duszach wspaniałe wartości religijne, na przykład zmysł adoracji, niedostateczny wśród nas. U nas nierzadkim zjawiskiem jest pewna poufałość z Bogiem, dobra sama w sobie, lecz grożąca niekiedy zatratą dystansu wobec Jego wielkości i świętości — zakorzenionych tak mocno w mentalności muzułmańskiej. A przykład transcendencji

Bożej, na którym się zatrzymałem, to nie jedyny rys Islamu, który by można rozwinąć w podobny sposób.

Przechodząc do Indii znajdujemy świat bardziej jeszcze w pewnym sensie pasjonujący myśl, bo ukształtowany całkowicie poza zasięgiem tradycji judeo-chrześcijańskiej. Otóż i tam zetkniemy się z bardzo cennymi walorami religijnymi. Zwróćmy naprzód uwagę na niespotykane nigdzie indziej wyczucie realności świata niewidzialnego. To rys szczególnie dla Indii charakterystyczny. Świat widzialny uchodzi tam za złudę, a rzeczywistością prawdziwą jest świat wewnętrzny.

Stanowi to wielki bodziec dla życia duchowego. A rozpatrując, w jak ciekawy sposób różne cywilizacje reprezentują pewne charakterystyczne postawy, stwierdźmy, że Indie są tu na antypodach np. świata murzyńskiego. Ten ostatni wyróżnia się szczególnie głębokim i powszechnym życiem instynktownym. Siłą Czarnych jest przede wszystkim wyobraźnia. Objawia się to w sztuce murzyńskiej, czerpiącej z głębin instynktu. Ten dar tworzy — i już stworzył — zdumiewających artystów. A więc po chrystianizacji świata czarnego możemy oczekiwać w tej dziedzinie rozkwitu nadzwyczajnego rytów sakramentalnych, liturgii, sztuki kościelnej, renesansu tańca sakralnego, który nam dotąd jest obcy (ostatecznie Dawid tańczył przed Arką Przymierza i taniec jest równie dobrym sposobem wielbienia Boga jak inne). Nie wyobrażam sobie, jak Czarni mogliby chwalić Boga nie tańcząc, skoro wynika to z ich natury i wchodzi integralnie w ich cywilizację. Z nimi odnajdziemy sens liturgiczny sakralnego tańca. Może to być nawet dla nas doświadczenie szokujące. Ale jakże im narzucić mszę rzymską: tę mszę milczącą, tak nadzwyczajnie w duchu francuskim powściągliwą, czysto wewnętrzną i dyskretną, pełną rezerwy i przesłaniającą wstydliwie uczucia religijne? Nas to zachwyca, bo wyraża w planie religijnym znamienne dla nas zalety dyskrecji, smaku, poczucia miary, wyróżniające również naszych mistyków i naszych świętych. Lecz nie ulega wątpliwości, że nie wzbudziłoby to ani cienia entuzjazmu religijnego w Senegalu czy w Maurytanii. Tym ludziom potrzeba innego ucieleśnienia chrystianizmu: takiego, które odpowiadałoby ich instynktom i pełni ich osobowości.

W Indiach przeciwnie, nie wybujałość imaginacji wchodzi w grę, lecz jej ogołocenie. Nie przez znaki zewnętrzne mogą Indie dojść do Boga, ale raczej przez pustkę. Murzyni potrzebują symbolów, Hindusów przeciwnie symbole rażą [2]. Mają oni wizję Boga o wiele

[2] Odnosi się to do buddyzmu, a wymagałoby pewnych zastrzeżeń gdy chodzi o hinduizm (przyp. autora).

bardziej ogołoconą, obnażoną, i właśnie przez ogołocenie wewnętrzne, opróżnienie, ciszę, znajdują wewnętrzną rzeczywistość. I stąd Indie mają dla nas w zapasie mniej liturgistów i wielkich rewelacji liturgicznych, a więcej mistyków z ich rewelacjami monastycznymi i ascetycznymi. Istnieje tam instynkt monastyczny, skoro nawet powstało określenie, że Burma to jeden olbrzymi klasztor. Znane są także z tego cywilizacje Tybetu i Chin. Można by powiedzieć, że ogromny dom zakonny oczekuje tam tylko na moment, kiedy obróci swe aspiracje w służbę prawdziwego Boga. Hindusi silą się na kontemplację Boga pozbawionego kształtu, będącego duszą wszystkiego i zasadą, z której zbudowany jest wszechświat. Ostatecznie to jest właśnie szczyt, do jakiego myśl ludzka wznieść się może o własnych siłach. Poza wielością rzeczy trwa jedność, w której pragniemy się pogrążyć, powrócić do niej, zatracić się i rozpłynąć. Nie istnieje może nic wznioślejszego w porządku ludzkim, a jednak jakaż przepaść dzieli to pojęcie od Objawionego Boga Miłości, Boga Trójjedynego, w którym jest życie miłości wiekuistej, a On nas wzywa do uczestnictwa w tym życiu.

Ciemnej chmury, w jakiej zatapia się kontemplacja hinduska, nie rozświetlają promienie Trójcy, które przez zasłonę mgły przebiłyby się aż do wnętrza serc. Lecz nie można zarazem oprzeć się wzruszeniu rozważając tę cywilizację monastyczną i jej nieustającą pogoń za Bogiem. Na cóż czekamy, by jej przynieść Boga prawdziwego? Tak, jasny dla nas staje się krok księdza Monchanin opuszczającego wszystko, aby tam zanieść — spróbować zanieść — choćby skromny początek odpowiedzi.

Przede wszystkim więc skonstatować możemy oczekiwanie, to samo, które istniało u początków chrześcijaństwa, a istnieje dotąd w całych cywilizacjach, w całych światach z ich bogactwami zgotowanymi na to, by chrześcijaństwo uwieńczyło je swą pełnią. A jednak jest także coś, co trzeba aby umarło. Te wielkie cywilizacje, na które patrzyliśmy powyżej od strony pozytywnej: Islam i wszystko, co się z nim łączy, hinduizm czy buddyzm, wielkie kultury, wielkie religie i wielkie filozofie orientalne, stanowią równocześnie przeszkodę między duszami a Chrystusem. O nią rozbijają się misjonarze, to hamuje pochód naprzód, to utrzymuje dusze w błędzie. Można zrozumieć oburzenie dawnych misjonarzy na te fałszywe nauki oraz gwałtowność, z jaką o nich mówią.

Wróćmy do Islamu. Niewątpliwie to szaniec przeciw chrześcijaństwu — i może najpotężniejszy, bo nic rzadszego, niż nawrócenie muzułmanina; nawet o. de Foucauld poniósł tu w gruncie rzeczy zupełną porażkę. Lecz można powiedzieć, że była ona więcej warta od zwycięstwa — w tej mierze, w jakiej ukazała mu jedyną możliwą

drogę: wielbić Eucharystię pośród pustyni, być „małym początkiem" i modlić się w imieniu muzułmanów aż po dzień, gdy oni sami podejmą to zadanie. Niemniej od strony wyników zewnętrznych porażka jego była zupełna. Natknął się na mur.

Czym jest ten mur? To właśnie wszystko, co w islamizmie musi umrzeć, wszystko, co w nim fałszywe, wszystko (ośmielmy się użyć tego słowa) — szatańskie. Wielki bój między Chrystusem a Belialem, zapisany na wszystkich kartach Ewangelii, nie zakończył się, lecz trwa do dzisiaj na całym obszarze świata. Istnieje potęga zła, moc szatana utrzymująca dusze w błędzie i nie ustępująca z placu.

Uderza badacza, że w pierwszych wiekach naszej ery kraje nawracające się z wielobóstwa na chrześcijaństwo były widownią częstych zjawisk diabolicznych. Podobnie bywa dzisiaj na terytoriach cywilizacji pogańskich. Studiując historię IV wieku byłem zaskoczony, jak właśnie w tym momencie, gdy cywilizacja rzymska miała być za Konstantyna wyrwana całkowicie spod władzy pogaństwa, aby przejść do Królestwa Syna (jak mówi św. Paweł) — wystąpiła w niej kontrofensywa magii. Wszelkie obrzędy czarnoksięskie nabrały cech nieprawdopodobnej jadowitości. Wtedy też właśnie widzimy wielkich „ojców pustyni", prawodawców monachizmu ze św. Antonim na czele, zmagających się z szatanem, nie inaczej jak proboszcz z Ars osiemdziesiąt lat temu walczył z nim o dusze swoich parafian.

Wiadomo o kuszeniu św. Antoniego, które stało się tak częstym motywem literackim, muzycznym i malarskim, w różnych wariantach od Breughela do Flauberta. To kuszenie to jeden z najbardziej dramatycznych epizodów w historii chrześcijaństwa. Był to najwyższy wysiłek, aby wyrwać świat spod władzy usiłującej go zatrzymać. I prawdziwa walka rozegrała się o wiele bardziej tam, niż w Nicei, gdzie Konstantyn miał za sobą wszystkie atuty. Zdawało się, że to cesarz Konstantyn chrystianizuje świat, ale w istocie to Antoni wyrywał go z mocy zła. Mnich oddaje się za cel szatanowi, zagłębia się w pustynię, aby być w sercu walki, ponieważ dusze wyrywa się szatanowi przede wszystkim postem i czuwaniem (jak rzekł Pan); a więc właśnie na bezludziu, na szczycie Karmelu rozstrzyga się wielki bój, zanim przeniesie się na drogi i do siedzib ludzkich, gdzie docierają kroki kaznodziejów. Naprzód trzeba odbijać dusze z pod władzy szatana modlitwą, pokutą i ofiarą. To rozstrzygające pole bitwy i na nim właśnie możemy walczyć już dziś, bez zwłoki. A reszta — cóż powiemy? To sprawa Chrystusa, który wysyła robotników, kiedy chce.

Ów bój mistyczny ukazuje nam stronę dramatyczną, nawet tragiczną problemu misyjnego: chodzi tu o wyrwanie ludów spod władzy tego wszystkiego, co się chrześcijaństwu sprzeciwia, wszystkiego, co jest zakorzenione w duchu zła.

W Islamie moc oporu jest straszliwa. Jaka? Są to skrzywienia samego właśnie Islamu. Ukazaliśmy poprzednio jego wielkość, przyjrzyjmy się z kolei błędom. Naprzód jest to pewna materializacja religii, ograniczająca ją, podobnie jak było w Starym Zakonie, do rzeczywistości doczesnej. Naród żydowski ubiegał się przede wszystkim o rozszerzenie swych granic. Islam podjął to samo, wrócił do zasady świętej wojny, do pewnego rodzaju utożsamienia religii i polityki, państwa Bożego i państwa doczesnego. Jest to straszna przeszkoda, bo kto próbuje uwolnić się z więzów takiej religii, tym samym staje się zdrajcą swego państwa i swego narodu. Jeśli ktoś go uśmierci, będzie uważał swój czyn za przyjemny Bogu jako kara dla renegata. Kto tam przyjmuje chrześcijaństwo, skazuje się na całkowite odrzucenie przez społeczność i nie trudno pojąć, że to ofiara prawie ponad ludzkie siły. Przeszkoda jest straszliwa.

Zresztą już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniała podobna — bo rzymska cywilizacja również związała religię z państwem. Dlatego cesarze prześladowali chrześcijan, a nie z żadnych powodów metafizycznych: kto się odwracał od religii państwowej stawał się niebezpieczny dla państwa. (Tego rodzaju sytuacja powtarzała się zresztą później w historii).

Poza tą przeszkodą cechują Islam również pewne rozluźnienia moralne. W paradoksalny sposób łączy on wysokie wymagania religijne z dość mało wymagającą etyką. Pozwala wygodnie zaspokoić potrzeby religijne niewielkim kosztem. Wielu ludziom odpowiada tego rodzaju rozrachunek i islamizm pociąga ich. Aspiracje religijne są czymś bardziej powszechnym niż siły do realizowania tych aspiracji w chrześcijaństwie, którego moralność nie uznaje kompromisów. Te wymagania to wielkość chrystianizmu. Islam również nie jest bez wymagań jak słusznie zauważył o. Charles, misjonarz w Syrii. Religia, która nie wymagałaby żadnego w ogóle wysiłku, nie miałaby powodzenia. Niemniej „człowiek cielesny" wcale nieźle umie się w ramach Islamu pomieścić.

Rozważmy z kolei, jakie przeszkody znajdujemy w Indiach i w Chinach? Jak mówiliśmy, Indie nie wierzą w realność świata widzialnego. Jedyna rzeczywistość dla nich to świat niewidzialny. Ciało to złudzenie i w pewnej mierze coś złego. A wobec tego Wcielenie jest prawie nie do pomyślenia i prawie nie do przyjęcia.

Jeśli ktoś pojmuje Boga jako zasadę przeciwną materii, a nie — jak w chrześcijaństwie — Twórcę wszechrzeczy; jeśli wyznaje dualizm ducha i materii, który jest rdzeniem mentalności hinduskiej — idea Boga-Człowieka, Boga, który zstępuje wiedziony miłością ku temu, co niższe, jest prawie absurdalna, bo wydaje się upadkiem Boga.

Ciekawe, że właśnie cywilizacje najwyższe, a w szczególności hinduizm i w pewnej mierze neoplatonizm grecki, więcej niż przed czym innym wzdrygają się przed uznaniem, że może istnieć takie „zejście z góry" Bóstwa, które nie jest zarazem upadkiem Bóstwa. Przypominamy sobie słowo św. Jana: *Deus caritas est.* Oto jest sama esencja Objawienia chrześcijańskiego w tym zakresie, w jakim przekracza ono — i to w sposób nieskończony — wszelkie naturalne i samodzielne możliwości umysłu ludzkiego. Toteż zgadzam się zupełnie, że hinduski punkt widzenia jest tu najbardziej naturalną opinią człowieka ograniczonego do własnych tylko sił i zasobów umysłowych: Bóg reprezentuje tu świat górny i niedosiężny, a wysiłek ludzki zmierza do jak największego wzniesienia się ku Niemu. Natomiast idea Boga, który sam szuka ludzi, aby ich przywieść do Siebie — to dar wyłącznie Objawienia chrześcijańskiego.

Otóż żeby to zrozumieć, konieczne jest — i tutaj leży największa trudność — aby hinduizm wyzwolił się częściowo z tej mentalności, którą tak głęboko jest przesiąknięty; trzeba, by doszedł do jakiegoś punktu zwrotnego, bo nie wystarczy tutaj nawrócenie kilku jednostek; musi zajść ewolucja w samej kulturze; a stąd trzeba ludzi, którzy by się tą mentalnością przejęli na tyle, aby móc ją przekształcić od wnętrza. Tacy właśnie ludzie muszą wykazać, że jest ona nie do utrzymania, że trzeba wyjść poza nią, bo jest niewystarczająca — i przez to właśnie otworzyć drogi dla chrześcijaństwa.

W gruncie rzeczy, powiedzmy otwarcie, taki świat, jak Indie, oddziela od Chrystusa pycha: sprzeciw nie chcący uznać własnych niedostatków. Wielkim przeświadczeniem hinduistów jest, że posiedli mądrość i że w ich ręku są źródła, do których trzeba powrócić. Wszystko inne to „avatary": Jezus, Mahomet, Budda to dalsze manifestacje tego samego posłannictwa; lecz właśnie Indie są w posiadaniu prawdy najczystszej oraz najbardziej powszechnej; w rzeczywistości istnieje tylko jedna mądrość i nie ma Objawienia.

Hinduizm musi umrzeć dla tej pychy, tak jak naród żydowski musiałby umrzeć dla swej pychy własnej, czyli zaprzeć się siebie. A rozumiemy, jak trudną jest rzeczą takie zbiorowe wyrzeczenie. Duma braminów jest czymś, co uderza przybyszów. Stąd jako typ ludzki mają oni tyle uroku, ale zarazem nieprzystępności; zamknięci

w sobie, hermetycznie odgrodzeni. A tymczasem tylko pokora otwiera dusze dla Chrystusa. I stąd dopóki nie narodzi się poczucie braku, świadomość niedostatku, która wzywa — Chrystus nie może przeniknąć do duszy ani do świata. W ten dzień, gdy Indie wyciągną ręce do Wyzwoliciela, będą mogły otworzyć się dla Chrystusa. Ale nim to nastąpi, z bólem stwierdzamy, że ich skarby są zatrute; niezmierne bogactwa — ponieważ położyła na nich pieczęć pycha, odgradzająca od świata prawdziwego — stały się jakby martwą, zgniłą wodą, hodującą miazmaty.

Stąd wypaczenie buddyzmu, hinduizmu, islamizmu. Gdy czytamy życiorysy lub traktaty najlepszych hinduistów — takiego na przykład Rama-Kriszny — lub czytamy Koran, uderza nas obok zdumiewających błysków światła, nagła jakby infantylność, świadcząca, że jest tam jednak coś chybionego i coś nie całkiem czystego. To ironia Szatana, który drwi nieco z każdego, kto mu się naprzód dał oszukać. I tego właśnie muszą się wyzbyć te wielkie szczepy, aby dojść do Chrystusa.

W konkluzji więc duch misyjny pełny nie powinien dostrzegać samego tylko zła, ani z drugiej strony unosić się przesadnym optymizmem, skłonnym widzieć tylko dobro. Musi być jednocześnie duchem Wcielenia i duchem Odkupienia.

Aby realizować wcielenie trzeba poznać te krainy, wżyć się w ich kulturę, przyjąć ją, a tego nie podobna dokonać bez szczerej przyjaźni i zrozumienia. Stąd też wielka doniosłość dla misjonarzy kontaktów z badaczami i znawcami obcych światów.

A Odkupienie przywieść musi te narody do takiej miłości prawdy, aby uznając własne ograniczenia pokornie wezwały Boga, który sam tylko prowadzi nas do Chrystusa. Naszym zadaniem jest ofiara i ekspiacja za te dusze, tak jak Chrystus ofiarował się za nas. Bez tego aspektu wewnętrznego nasz duch misyjny byłby złudny, niepełny i powierzchowny, nie docierałby do sedna sprawy.

Jean Daniélou
Tłum. H. M.

MATYLDA OSTERWINA

SPÓR O METODĘ

„Pal, coś dotąd czcił — czcij, coś dotąd palił"; dla apostoła Francji, św. Remigiusza, który tymi słowy przemówił do „dumnego Sykambra" Klodwiga, zagadnienie nawracania pogan nie było więc zbyt skomplikowane [1]. Jakże inaczej przedstawia się ta sprawa tysiąc lat później, kiedy misjonarze katoliccy, znalazłszy się w obliczu cywilizacji chińskiej, toczyli spór o metodę apostołowania, spór, który tak ciężko zaważył na losach tamtejszej misji w siedemnastym wieku, a nie wygasł może dotychczas, ponieważ ostatnio wybuchła niezwykle ostra polemika z powodu biografii o. Wincentego Lebbe [2], jednego z najwybitniejszych współczesnych apostołów Chin. Protest przeciw zawartemu w tym dziele „nienawistnemu szkalowaniu misji chińskiej" podpisało czternastu biskupów oraz szereg przełożonych zakonów, działających w Chinach, natomiast niedawno francuski jezuita, o. André Bonnichon, wystąpił równocześnie z namiętną obroną inkryminowanej książki. Obie zaangażowane strony jak najbardziej rzetelnie podchodzą do tematu, a chcąc choć z grubsza naświetlić ten zawiły problem, trzeba przypomnieć sobie najważniejsze wydarzenia z historii misji katolickich w Chinach.

Pierwsi misjonarze katoliccy, dwaj jezuici, Ruggieri i Ricci, dotarli do Chin w r. 1583, przebrani za mnichów buddyjskich, i występowali tam w charakterze przybyłych z Zachodu „bonzów", pragnąc w ten sposób dotrzeć do tego, tak dla Europejczyków obcego środowiska. Wkrótce jednak pokazało się, że mandaryni i uczeni adepci Konfucjusza z pogardą odnoszą się do buddyjskiego kleru, toteż w r. 1592 misjonarze przyjęli z kolei strój tych pierwszych, stanowiących sferę wówczas w Chinach miarodajną. Ta decyzja okazała się posunięciem bardzo ważnym, jako wyraz zmiany metody nawracania, gdyż misjonarze oparli odtąd swą działalność na konfucjańskich tradycjach i na konfucjańskim sposobie myślenia; zatracili tym samym, odzyskany dopiero w czasach nowożytnych,

kontakt z buddyzmem i niewątpliwymi jego wartościami religijnymi, i to pomimo, iż właśnie w XVI i w XVII w. umysły chińskich buddystów stały otworem dla prawd wiary chrześcijańskiej. Buddyzm tamtejszy, odsunięty na bok przez misjonarzy, zajął z czasem wrogie stanowisko wobec nauki przez nich głoszonej.

Tymczasem jezuici pozyskali zaufanie kół konfucjańskich, a o. Matteo Ricci około r. 1601 był mile widziany na dworze w Pekinie i cieszył się poparciem ostatniego przedstawiciela dynastii Ming, cesarza Wang Li.

Genialny pionier misyjny, jakim był o. Ricci, umarł w r. 1610, a po jego śmierci rozpoczął się wśród jezuitów ów gorący spór o sposoby prowadzenia akcji apostolskiej, rozstrzygnięty przez generała zakonu o. Vitelleschi w r. 1631 na rzecz kierunku, którego pierwszym celem było pozyskanie dla wiary mędrców konfucjańskich i mandarynów. Wkrótce po tym, tak brzemiennym w następstwa kroku, nastąpił w Chinach gwałtowny przewrót polityczny, władzę zagarnęli przybysze z północy, Mandżurowie, a nowa dynastia podobnie jak poprzednio jezuici, także postawiła na konfucjanizm. Dążąc do zjednania sobie jak najszerszych kręgów wyznawców Konfucjusza, Mandżurowie przejęli się ich kulturą, a zaborczą swą politykę oparli na konfucjańskich prawidłach rządzenia. Liczni już wówczas w Chinach misjonarze mężnie przetrwali okres zamętu, a dzięki wybitnym zdolnościom politycznym o. Adama Schella nie tylko doszli do porozumienia z nowymi władcami, ale wkrótce stali się dla nich niezbędnymi doradcami jako eksperci w dziedzinie matematyki i astronomii, a także znawcy konfucjańskiej kultury. Jedną z postaci tego tak ciekawego, żeby nie powiedzieć fantastycznego w dziejach misji okresu — jest polski jezuita, o. Michał Boym, który pozostał przy boku ochrzczonych ostatnich członków rodu Mingów dzielił z nim losy ucieczki i wyruszył w roli ich ambasadora do Europy; dotarł on jednak tylko do Indii, a wysiłki jego poszły na marne: przełożeni go zdezawuowali, gdyż w międzyczasie zakon doszedł w Chinach do porozumienia z nowymi panującymi.

Korzystna dla misji sytuacja, wytworzona dzięki wpływom uzyskanym przez jezuitów na chińskim dworze, zmieniła się niestety z chwilą, kiedy na terenie Chin pojawili się dominikanie i franciszkanie, którzy od r. 1633 starali się dotrzeć tu ze swego ośrodka na Filipinach. Kontrowersja zaś, jaka rozgorzała między jezuitami a przedstawicielami zakonów żebrzących, zahamowała na długie lata rozwój misji katolickich w cesarstwie chińskim. Przedmiot zatargu był teraz o wiele poważniejszy, niż ten, dotyczący raczej technicznej strony prowadzenia akcji, który poprzednio dopro-

wadził do nieporozumień wśród samych jezuitów. Obecnie chodziło o sprawę tak zasadniczą, jak kult przodków, który, jak wiadomo, był (i jest) bardzo ważnym elementem cywilizacji chińskiej. Otóż jezuici, zgodnie ze stanowiskiem zajmowanym w tej sprawie przez bliskie im sfery adeptów Konfucjusza, upatrywali w praktykach związanych z kultem umarłych ceremoniał czysto zwyczajowy, pozbawiony głębszego znaczenia religijnego; natomiast nowoprzybyli „mendikanci" uznali od razu kult przodków, „duchów miasta" i tym podobnie tradycje po prostu za bałwochwalstwo i tępili je wśród neofitów. Obie zaangażowane w sporze strony katolickie, uczciwie przekonane o swej słuszności, nie potrafiły tej trudnej sprawy rozwikłać — dopiero papież Benedykt XIV wydaną w r. 1742 bullą *Ex quo singulari* rozstrzygnął ją na korzyść koncepcji „mendikantów" i zabronił chrześcijanom chińskim praktykowania wspomnianego wyżej ceremoniału.

Zanim wszakże do tego doszło, jezuici około r. 1700 zwrócili się byli z prośbą o arbitraż do cesarza Kanghi, a gdy ten najwybitniejszy z władców dynastii mandżurskiej stanął po ich stronie, cała działalność misyjna w Chinach została siłą rzeczy uzależniona od dworu. Osobiście przez cesarza podpisany „paszport", pozwalający na swobodne poruszanie się po kraju, otrzymywał tylko ten misjonarz, który złożył na piśmie przyrzeczenie, iż będzie w swej działalności stosować się do „metody Mateusza Ricci". Zarządzenie to wywołało opór wśród wielu misjonarzy: jedni opuścili Chiny, inni zaś pracowali dalej w tajemnicy, w odległych od centrum prowincjach, aż do momentu, kiedy rzeczona bulla papieska dotarła do ich wiadomości. Bulla ta była pierwszym krokiem na drodze rozdziału między misją a sferami rządzącymi, ponieważ jezuici posłusznie poddali się wyrokowi papieża i tym samym stanęli w opozycji wobec cesarza. (Rzym zakazał także wówczas misjonarzom posługiwania się językiem mandarynów, który jezuici uznali byli za język kościelny i kształcili w nim swych miejscowych kleryków).

Po kasacie jezuitów w r. 1773 dziedzictwo ich w Chinach objęli misjonarze św. Wincentego à Paulo, tzw. lazaryści, wpływ ich jednak u dworu nie był nigdy duży, a z czasem zanikł zupełnie, i to do tego stopnia, że kiedy w ciągu XVIII w. doszło w Chinach do prześladowania chrześcijan, kierował nim nie kto inny, jak dawni przyjaciele, mandaryni i „uczeni w piśmie" konfucjanie.

Jednakże wspomniane tu prześladowania nie tylko przysporzyły Kościołowi katolickiemu nowych męczenników; okazało się na dalszą metę, że wypłynęła z nich korzyść dla misji, ponieważ szeroki ogół chińskiego społeczeństwa przekonał się naocznie, iż nic nie łączy już katolików ze sferami rządzącymi. Kiedy więc w r. 1912

dynastia mandżurska i jej aparat zostały obalone, rewolucja ta nie tknęła miejscowego Kościoła katolickiego.

Jednym z najważniejszych momentów w historii katolicyzmu w Chinach było ustanowienie delegatury apostolskiej w Pekinie w r. 1922 przez papieża Piusa XI, zapalonego reorganizatora działalności misyjnej Kościoła. Mimo że stanowisko przedstawiciela Watykanu nie miało tutaj charakteru dyplomatycznego i że kompetencje jego dotyczyły wyłącznie spraw religijnych, nominacja ta uwieńczyła długoletnie starania Chin o zlikwidowanie protektoratu francuskiego w tym kraju. Cofnąć się znów trzeba o paręset lat i przypomnieć dzieje powstania tej placówki. Protektorat francuski wywodzi się od daty 1685, kiedy to Ludwik XIV wysłał pierwszego jezuitę francuskiego na dwór w Pekinie. Wpływy Francji rozszerzały się tu odtąd stopniowo i stale, aż w XIX w. całość misji katolickich w Chinach podlegała opiece francuskiej. Zawarty w r. 1842 traktat w Nankinie, którym zakończono tzw. „wojnę o opium", udostępnił Chiny dla handlu europejskiego, a dwa lata później Francja zawarowała swobodę nauczania religii katolickiej w pięciu otwartych dla handlu europejskiego miastach chińskich. Układ w Tientsin w r. 1858 rozciągnął ten przywilej na obszar całego cesarstwa, a na skutek tego paktu i uzupełniających go dalszych układów Francja, względnie inne państwa — sygnatariusze tych umów, zdobyły w Chinach daleko idące kompetencje. Misje zyskały dzięki nim prawo do głoszenia kazań, odprawiania nabożeństw, nabywania nieruchomości, zabudowywania ich etc., z ś sami Chińczycy mogli odtąd swobodnie przyjmować religię katolicką i praktykować ją bez przeszkód, ponadto rząd zwalniał neofitów od wszelkich świadczeń na „pogańskie cele". Francja została siłą rzeczy gwarantem zainicjowanych przez siebie układów.

Kryterium, na podstawie którego należało by oceniać rolę protektoratu francuskiego w Chinach, nie są ani polityczne cele, które, rzecz jasna, przyświecały jego twórcom, ani zasługi położone przez poszczególnych przedstawicieli Francji dla tamtejszego katolicyzmu, ale musi nim być bezsporny fakt, że układy z Chinami zawierane były „z pozycji siły". Przywileje, jak np. eksterytorialność, którą z biegiem czasu uzyskały w miastach chińskich nie tylko placówki francuskie, ale i reprezentacje innych państw zachodnich, musiały, w miarę wzrostu uświadomienia narodowego Chińczyków, stać się solą w ich oku jako przynosząca uszczerbek ich niepodległości hańba.

Pierwszym odruchem w kierunku wyzwolenia się spod protektoratu francuskiego była przedsięwzięta w r. 1871 przez rząd chiński próba nawiązania bezpośredniego kontaktu z Watykanem — niestety

rządy Francji, Anglii i Ameryki zdławiły tę akcję w zarodku. Za pontyfikatu Leona XIII, który specjalną troskliwością otaczał misje w Chinach, nastała znowu korzystna dla tych spraw koniunktura, dzięki przychylności wicekróla prowincji Tszely, Li Hung Czanga osobistości, z którą w całych Chinach się wówczas liczono. Dojrzały już projekt ustanowienia nuncjatury papieskiej w Pekinie i ambasady chińskiej przy Watykanie utrąciła znowu Francja, która bojąc się stracić wpływy swoje w Chinach zagroziła Rzymowi zerwaniem konkordatu w razie urzeczywistnienia tych tak korzystnych nie tylko dla Kościoła planów.

Sytuacja pozostała więc nie zmieniona, a położenie katolików chińskich na przełomie wieków XIX i XX było ciężkie: nie ominęły ich prześladowania, dał im się też we znaki zamęt panujący w kraju podczas krwawego powstania Bokserów, które wybuchło w r. 1900. Protektorat francuski utrzymał się nadal, mimo iż rewolucja 1911/12 proklamując tolerancję religijną usunęła teoretyczne podstawy jego istnienia.

Nawet w r. 1917, kiedy słynny konwertyta, późniejszy benedyktyn, Lou Tseng-tsiang, jako minister spraw zagranicznych w rządzie chińskim podjął na nowo sprawę nawiązania stosunków dyplomatycznych między Chinami a Watykanem, sprzeciw Francji przeszkadzał mu przez czas jakiś w dopięciu tego celu. Toteż ze wstydem czyta się jego słowa, kiedy już jako mnich pisał w swym pamiętniku o „ingerencji i niewzruszonym, systematycznym oporze rządu jednego z europejskich mocarstw, które przeciwdziałało jego staraniom pod pozorem strzeżenia interesów misji..."

Wreszcie w r. 1918 dzięki wysiłkom obu stron sprawa ta została przecież pomyślnie zakończona, a protektorat francuski zlikwidowany (temu samemu losowi uległ zaraz po pierwszej wojnie światowej protektorat niemiecki, włoski zaś jeszcze w ubiegłym wieku stracił był swe znaczenie z powodu napięcia, jakie wówczas istniało między Watykanem a monarchią włoską). Z chwilą naznaczenia legata papieskiego w Pekinie a ambasadara chińskiego przy Stolicy Apostolskiej nastał dla Kościoła katolickiego w Chinach okres szybkiego rozwoju, naznaczony takimi wydarzeniami, jak synod generalny tamtejszej hierarchii odbyty w r. 1924 w Szanghaju i konsekracja sześciu biskupów Chińczyków w r. 1926. Ten ostatni fakt odbił się szerokim echem w całym katolickim świecie, nie obeszło się też bez zacietrzewionej dyskusji na temat tego kroku, który pewien odłam opinii katolickiej osądził jako w najlepszym razie przedwczesny. Ważną rolę w zwalczaniu tych trącących rasizmem sprzeciwów odegrał wówczas o. Wincenty Lebbe, wspomniany na początku tego artykułu, zaś rzymska Kongregacja

Rozkrzewiania Wiary wydała dekret, w którym kategorycznie potępiła te nastroje. Rzym zresztą podkreślił swe stanowisko w tej sprawie dalszymi konsekracjami „żółtych" biskupów, dokonanymi w latach 1929, 1931 i 1933, a wreszcie przypieczętował tę akcję, kiedy arcybiskupa Pekinu, ks. Tomasza Tien Kin-hsin, mianował kardynałem.

W latach między 1920 a 1950 Chiny były krajem, w którym praca misyjna osiągnęła najwyższy chyba na świecie poziom. Tak więc w r. 1912 było w Chinach 1445 księży cudzoziemców, a 724 księży Chińczyków. W r. 1948 proporcja ta zmieniła się następująco: 3015 księży cudzoziemców wobec 2676 księży miejscowego pochodzenia. W r. 1912 Kościół katolicki w Chinach liczył 431 ochrzczonych, zaś w r. 1948 było ich 3 276 282. Katolicy prowadzili w omawianym roku 216 szpitali i 4 446 szkół różnego typu. Gruntowne studia w dziedzinie języka chińskiego i chińskiej literatury pozwoliły szkołom i wydawnictwom misyjnym położyć także na polu sinologii zasługi, których znaczenie ma wartość ogólnoświatową.

Matylda Osterwina

---

1 Opracowano wg „Wort und Wahrheit" nr 3, marzec 1959, nie uwzględniając ostatniej części artykułu. *Przyp. Red.*

2 J. Leclerc, *Vie du Père Lebbe. Le Tonnerre qui chante au loin*, Casterman, Tournai-Paris, 1925.

MARIA GARNYSZ

O MĄDROŚCI MISTRZA LAO-TSE

Twórca taoizmu Lao-tse, którego tradycja chińska uważa za współczesnego Konfucjuszowi (551—479), żył prawdopodobnie (jeżeli żył w ogóle) w III wieku przed Chrystusem. Jego system filozoficzny (jeżeli to był system filozoficzny) określa się nieraz jako mądrość szaleństwa, w przeciwieństwie do konfucjanizmu, który był „mądrością zdrowego rozumu". Taoizm w swej elitarnej wersji mędrców i mistyków, nie miał nigdy „powodzenia" w sensie bądź poważniejszych wpływów politycznych, bądź szerokiego oddźwięku społecznego. Samo słowo „powodzenie" jest zresztą głęboko sprzeczne z istotą systemu, którego konsekwencją praktyczną jest „wola niemocy". W pierwszych wiekach naszej ery, gdy konfucjanizm, a raczej już jego wersja „państwowa", formalistyczna i urzędnicza utrwaliła się jako religia ortodoksyjna, doktryna legendarnego Lao-tse i jego historycznego komentatora, mistyka Czuang-tse (III wiek przed Chrystusem), stała się przedmiotem pogardy klas światłych i prawomyślnych. Ekskluzywna filozofia absolutu „szalonych" mędrców została więc zepchnięta z „wierzchołkowej" warstwy myśli religijnej w „religijną glebę" Chin: w glebę wierzeń ludowych. Nie mogło to pozostać bez wpływu na jej charakter: powstał więc z czasem prymitywny i mitologiczny taoizm magiczny Li-tse i Ko-Honga (III wiek po Chrystusie) z jego eliksirami nieśmiertelności, setkami duchów, duszków i bóstw, zaklęciami i kuglarstwem. Tradycje taoistycznej alchemii i medycyny przetrwały w Chinach aż do XX wieku. Nie mają one jednak nic lub prawie nic wspólnego z pierwotną nauką mistrza Lao-tse ze złotego wieku chińskiej filozofii, zwanego pięknie Epoką Stu Szkół.

Po cóż tedy zajmować się dziś taoizmem, nasuwa się pytanie całkowicie logiczne. Cóż może nam powiedzieć lub dać doktryna, której twórca żył (albo nie) dwa tysiące trzysta lat temu,

która od początku była „szalona" i która przestała właściwie istnieć już w pierwszych wiekach naszej ery, a nigdy nie miała dużej ilości zwolenników.

Bardzo żywe dziś, nie tylko wśród sinologów, zainteresowanie taoizmem wydać się musi na pewno paradoksalne. Rzecz w tym jednak — to powiedzieć trzeba od razu — że paradoksem w oczach Europejczyka wydać się musi wszystko niemal, co można powiedzieć o Chinach, lecz być może jest to w ogóle klucz, jakim rozporządzamy. Nic więc dziwnego, że nawet zacząć myśleć o tym zadziwiającym kraju trzeba na odwrót, niż by należało się spodziewać: nie od konfucjanizmu, który był rozumny, przetrwał wieki i zbudował cesarstwo, lecz od szalonych mędrców, którzy głosili „chwałę nieporządku", drogę nie-działania i politykę nie-rządzenia, i których nie usłuchał prawie nikt.

Konfucjanizm, wywodzący się z tych samych tradycji Pięciu Cesarzy-Mędrców (3000 przed Chrystusem), na których oparł się taoizm, stanowił wyraz całkowicie odmiennych aspiracji. Był on w istocie dziełem moralisty i polityka, i to moralisty i polityka działającego w czasach szczególnie trudnych. Schyłek epoki feudalizmu w Chinach był okresem samowoli książąt, możniejszych już niż sam król, okresem anarchii i demoralizacji. Konfucjusz w swojej doktrynie ładu, racjonalizmu i cnót obywatelskich, w swoich nawoływaniach do szacunku dla dawnych kodeksów i form szedł — jak wielu reformatorów — nie z prądem, tylko pod prąd. Szedł przeciw wadom swego narodu, szczególnie wówczas wybujałym i groźnym, a nie w kierunku zgodnym z jego postawami i skłonnościami. „Chińczycy — pisał w swoim narodzie Valentin Czu już w XX wieku — są cierpliwi lecz niezdyscyplinowani, są pogodni lecz zamknięci w sobie, są elastyczni, ale głębsza subordynacja jest sprzeczna z ich naturą. Są intuicjonistami i intrawertykami, a nie ufają logice i organizacji". Jeżeli tak miały się sprawy po dwudziestu dwu stuleciach konfucjanizmu (który stał się religią urzędową już w drugim wieku przed Chrystusem), można wyobrazić sobie, że polityk i racjonalista burzliwego schyłku feudalizmu musiał mieć przed sobą zaiste niełatwe zadanie. Można zrozumieć też pedanterię, przyziemność i formalistykę Konfucjusza, które tak chętnie wyśmiewali taoiści.

Zadziwiające wydaje się nie to, że w obliczu dezorganizacji i chaosu piątego wieku przed Chrystusem powstała doktryna konfucjanizmu: racjonalistyczna, obywatelska a nawet biurokratyczna, lecz to, że doktryna owa, zwycięska i praktykowana, dała po dwudziestu dwu wiekach ten portret Chińczyków, jaki ukazuje Valentin Czu.

Taki więc jest paradoks pierwszy naszych refleksji: Konfucjusz, którego imię związane było z cesarstwem chińskim w ciągu kilkunastu wieków, zbudował system norm moralnych i obyczajowych, i system ten został z czasem przyjęty w całości jako oficjalna religia Imperium. Lao-tse, gardzący normami, rozsądkiem i moralnością, zaproponował doktrynę, której nie przyjął nikt i która niczego nie zbudowała. Minęło dwadzieścia dwa stulecia. I oto wielu sinologów stwierdza zgodnie, że mentalność, postawa i szczególnie „taktyka życia codziennego" Chin zdradza zadziwiające powinowactwo z „szalonym" taoizmem, a konfucjanizm, „norma idąca pod prąd", pozostawił po sobie wprawdzie wiele drogich narodowi chińskiemu obyczajów i form, ale — „znacznie mniejszy ślad w chińskiej duszy".

Doktryna Mistrza Lao-tse, frapująca i przeraźliwa, łudząca swojską mądrością ludowych przysłów, a obca jak żadna na świecie, godna podziwu i odpychająca, mistyczna i okrutna może więc przecież — jak widzimy — powiedzieć nam coś jeszcze dziś: kontekst filozoficzny jej praktycznych rad i postaw, jakie kształtowała, wykruszył się prawdzie całkowicie, lecz same postawy i rady okazały się nad podziw żywotne. Ów martwy dziś kontekst jest zresztą również interesujący, chociażby w zestawieniu z podobnymi na pozór religiami Indii.

Taoizm może powiedzieć wiele, ale czy może nam coś dać? Nie jest łatwo odpowiedzieć na to pytanie. W obcych systemach filozoficznych i religijnych zwykliśmy szukać przede wszystkim dwu rzeczy: punktów stycznych z naszą własną kulturą, lub bodaj punktów oparcia dla analogii oraz wartości bądź możliwych do przyswojenia, bądź wzbogacających to, co już posiadamy. Księgi Lao-tse i Czuang-tse są jednakże grząskim gruntem dla takich poszukiwań. Podobieństwa i kuszące zbieżności roją się jak błędne ogniki: cynicy i stoicy, Bergson i Hegel, kwietyzm i liberalizm Smitha... Ale za każdym razem analogie są tylko pozorne: nie sięgają dna. Dno taoizmu pozostaje niewspółmierne z żadną koncepcją europejską. Podobnie heterogeniczne i niesprowadzalne do niczego, co jest nam zrozumiałe i drogie, są rady i cnoty taoistycznego mędrca. I tu także każdy pociągający błędny ognik prowadzi nad przepastne rozpadliny obcości. Chyba tylko „zalety taktyczne" wskazówek Mistrzów (którzy, zalecając abnegację i oderwanie w drodze do TAO, nie zapominają nigdy o zgoła praktycznych plusach tej postawy) mogą być przez nas z łatwością przyjmowane; znajomość niebudujących praw świata i reakcji ludzkich, jaką posiedli przed dwudziestoma trzema wiekami mędrcy Chin, nie jest obca dzieciom Europy, w których imieniu

mówi poeta, że „jak należy się ludziom, poznaliśmy dobro i zło, nasza złośliwa mądrość nie ma sobie równej na ziemi".

A jednak i mimo wszystko spotkanie z Tao-te-king, „Księgą Drogi i Cnoty" (lub — jak tłumaczą inni — „Księgą Przyczyny i Przymiotu") daje z pewnością coś poza uciechą zbieracza osobliwości. Przy całej niewątpliwej heterogeniczności kontekstu doktrynalnego intuicja Lao-tse w jego teorii nie-działania, kontemplacji i skuteczności niemocy, mieści się przecie w jakimś zasadniczo wspólnym przeczuciu ludzkości. W przeczuciu, że istnieje także inna droga aniżeli bity trakt racjonalizmu, i że — obok sprawności czysto intelektualnych lub technicznych — jest w człowieku inna jeszcze, utajona potęga. Przeczucie to, bynajmniej nie obce tradycji europejskiej, choć stanowiące zazwyczaj marginesy jej głównego nurtu, dławione jest dziś, bardziej może niż kiedykolwiek, przez ambitne i totalne aspiracje techniczne nowej cywilizacji. Tym cenniejsza jest natarczywa, bezapelacyjna i wstrząsająca intuicja taoizmu. „Jest to idea — pisze J. Grenier we wstępie swej książki o „Duchu TAO" — która najpierw gorszy, a potem olśniewa. Czy chcemy czy nie, świat, który nas otacza, staje w nowej, niepokojącej poświacie, jak gdyby promień z zapomnianej gwiazdy dopłynął oto po milionach świetlnych lat podróży, aby postawić na powrót pod znakiem zapytania wszystko, co kazało nam widzieć dotąd nasze znajome słońce".

Nie sposób naturalnie przedstawić tutaj wyczerpująco obrazu i oceny systemu taoistów. Pomijając już sam charakter naszych uwag, publicystyczny a nie naukowy, nie wydaje się, aby obraz taki był „uzgodniony" nawet między sinologami. Od ksiąg Lao-tse i Czuang-tse dzieli nas przede wszystkim i będzie nas dzielił zawsze mur języka, przekraczalny tylko w bardzo względnym stopniu. Pojęciową treść znaków Chińskich, i to sprzed dwudziestu kilku stuleci, Europejczyk przekazać może tylko drogą nieprecyzyjnych i zawsze nieco wątpliwych omówień i analogii. Nie tylko język przedstawia trudności. Interpretacje doktryny taoistów fluktuowały już w Epoce Stu Szkół i w pierwszych wiekach naszej ery, a dziś oczywiście różnice zdań bywają bardzo duże. Księga przypisywana Lao-tse uważana jest przez ostatniego tłumacza Tao-te-king, J. J. Duyvendaka, za dzieło inspirowane przede wszystkim przez warunki polityczne Okresu Walczących Królestw (481—221 przed Chr.) i wymierzone głównie przeciw tak zwanej Szkole Legistów, która głosiła ideał scentralizowanego, totalitarnego i biurokratycznego państwa. Dawniejsi komentatorzy jednakże (między innymi sinolog polski, Witold Jabłoński) sądzą, że taoizm rozwinął się dopiero za panowania dynastii Han

(206 przed Chr. — 221 po Chr.), a więc po klęsce politycznej Szkoły Legistów, i że był doktryną środowisk rzemieślniczych, niechętnych rosnącym wpływom konfucjańskich intelektualistów i urzędników, tak zwanych wówczas „literatów". Bardziej zgodna jest już opinia o Czuang-tse, komentatorze Tao-te-king z trzeciego wieku przed Chrystusem, który nadał doktrynie Lao-tse zdecydowaną orientację mistyczną. Jednakże i jego poglądy interpretowane są w szczegółach bardzo rozmaicie przez współczesnych sinologów.

Wydaje się więc, że chcąc zapoznać czytelnika polskiego z „duchem TAO" najrozsądniej będzie nie ryzykować całościowych ujęć i nie zapuszczać się w zawiłe i nużące hipotezy komentatorów, lecz ograniczyć się do przedstawienia kilku zagadnień podstawowych taoizmu w świetle tekstów Lao-tse i Czuangtse. Zagadnienia te to przede wszystkim taoistyczna kosmologia i wypływające z niej konsekwentnie poglądy na życie i na śmierć, na wolność i moralność, na politykę i na wojnę. Na uwagę zasługuje też z pewnością problem mistyki taoizmu, która — tak właśnie, jak wszystko w tej zadziwiającej doktrynie — „jest, a zarazem nie jest" jedyną treścią życia mędrca.

Zacznijmy więc od najprostszego pytania: co to jest TAO? W starych tradycjach monarchistycznego kultu nieba była to „droga", ale była to też moc sprawiająca wszelkie dzianie się w przyrodzie. Słowa „niebo" i „władca" mieszały się w ówczesnej tytulaturze i *t'ien-tao* — droga nieba wkoło ziemi, a zarazem „kolej rzeczy" w naturze, łączyła się w zawiłej symbolice z *wang tao* — drogą królewską. W miarę jak zmieniały się pory roku król krążył wokół swego pałacu o dziesięciu pokojach i dwunastu oknach, przejmując w ten sposób w siebie i przekazując niejako krajowi Kolej Rzeczy, i jego Moc.

Lao-tse uważany jest za pierwszego chińskiego filozofa, który pojął ową „drogę" — TAO już nie jako materialne niebo wędrujące wokół ziemi i dające przyrodzie jej siły, lecz jako bezosobisty absolut ponad wszelkim bytem. Absolut ten — i to jest chyba istota taoizmu — był „nie-bytem poza i ponad bytem wszelkich zjawisk", był „otchłanią pustki, która emanuje mnożenie się, ale nigdy się nie napełnia", był „pierwotną jednością ponad dwuaspektowym światem bytów złożonych" i był „zasadą ładu wszechrzeczy", wszystko bowiem, „CO jest i JAK jest, pochodzi z TAO — opróżniania się próżni".

TAO-absolut jest więc niebytem rodzącym byt, i to nie drogą bezpośredniej filiacji, lecz przez swą emanację *Te*, „możność",

czy — jak chcą inni — „przymiot", określający naturę poszczególnych zjawisk. Jest on zarazem rodzajem uniwersalnej normy ładu wszechświata. Stąd — w przekładach wielu tekstów taoistycznych znajdujemy dla TAO terminy takie, jak „zasada" czy „przyczyna", jak „spontaniczność stawania się" lub „inteligencja sprawcza", lub po prostu i ogólnikowo „natura". Chiński tłumacz Nowego Testamentu, dr Wu, rozumie absolut taoistyczny jako *Logos* i rozpoczyna Ewangelię świętego Jana od słów „na początku była TAO..."

Z pojęcia TAO-wszechprzyczyny jako „otchłani niebytu" wypływa logicznie koncepcja TAO-drogi: kierunkiem jedynie zgodnym z zasadą świat jest droga ku degradacji, ku unicestwieniu, ku nie-bytowi. O ile postawą charakterystyczną dla człowieka Zachodu, postawą wynikającą nawet z najbardziej pesymistycznych i „oderwanych" systemów filozoficznych jest zawsze dążenie dalej, naprzód ku czemuś WIĘCEJ — dynamika taoizmu jest diametralnie przeciwna: „kolej natury" — TAO, w którą należy się włączyc, jest redukcją, cofaniem się, orientacją na MNIEJ i coraz mniej. „Wyzbyć się przywiązań a potem sądów, potem świadomości siebie i wszelkiego zróżnicowania — to jest droga ku jedności pierwotnej", mówi Mistrz.

Większe niewątpliwie niż do filozofii europejskich jest podobieństwo taoizmu do systemów indyjskich, choć i ono nie idzie tak daleko, jak się wydaje. Doktryna Lao-tse mieści się rzeczywiście w tej tradycji kosmogonicznej, która ujmuje życie wszechświata jako ciągły cykl wędrówek, wychodzących z pierwotnej jedności i zmierzających ku niej z powrotem poprzez etapy złożoności i przemijania. Systemy indyjskie jednak są „doktrynami zbawienia", w tym sensie, że człowiek może (ich zdaniem) wyzwolić się od świata, bądź całkiem nierzeczywistego, bądź w każdym razie stanowiącego przeszkodę w drodze do absolutu — i może się z absolutem połączyć. Jest więc w samej istocie tej postawy dążenie ku czemuś WIĘCEJ, jak w Europie, chociaż Hindus lub buddysta gdzie indziej owo WIĘCEJ widzi. Taoizm natomiast „zbawienia" nie przewiduje. Jego absolut jest rodzajem obojętnego, neutralnego prawa natury, jest „drogą", którą trzeba nie wybrać lub przyjąć, lecz na którą się trzeba zgodzić, jest bowiem nieuchronna. Droga ta wiedzie w niebyt i w nicość, i taoista nie oczekuje niczego więcej, nie wierzy nawet w jakikolwiek wpływ swego postępowania na przyszłe wcielenie. „Droga-TAO nie jest ani dobra, ani niedobra — mówi Lao-tse. Ona JEST drogą".

Ujemna dynamika taoizmu nie jest więc aspiracją humanisty-

czną, jak w systemach indyjskich czy w mistyce chrześcijańskiej: nie wypływa z przekonania, że człowiek może przezwyciężyć jakoś swój los przezwyciężając swą naturę i nawet — w pewnym sensie — naturalny porządek świata. Przeciwnie: jedyną aspiracją taoizmu, jedynym, jeśli tak można powiedzieć, „sukcesem", na jaki może liczyć mędrzec, jest fatalistyczne i absolutne podporządkowanie się prawu natury, prawu TAO. Szczytem mądrości jest zgoda na to co JEST. To specyficzne i paradoksalne dla nas pojęcie „sukcesu", który polega na umiejętnym włączeniu się w istniejącą kolej rzeczy, a nie — jak na przykład w Europie — na pokierowaniu nią lub na zwycięskim pójściu przeciw niej, wydaje się jednym z niezmiernie istotnych punktów taoizmu. Jest to jedno z tych pojęć, które kształtują postawy a pośrednio i historię narodów jeszcze długo potem, gdy już misterny kontekst doktrynalny rozsypie się w proch.

Charakterystyczna „ujemna dynamika" taoistyczna znajduje wyraz w najrozmaitszych poglądach Lao-tse. Niesłuszne, „sprzeczne z TAO" jest więc wszystko, co „narosło" niejako na pierwotnym, „spontanicznym" porządku rzeczy. „Kiedy zanikła zgoda z TAO, wymyślono s z t u c z n e zasady dobroci i słuszności, a także zasady roztropności i mądrości, które szybko zdegenerowały się w politykę... kiedy dobroć i słuszność wyschła także, pozostał konwenans, rytuał i ceremonie" (Lao-tse). Przychodzi na myśl Jean Jacques Rousseau. Ale przelotnie tylko: miłośnikom „natury" z XVIII wieku chodziło wszak o nieskrępowany, swobodny rozkwit pełnego człowieka. Tymczasem: „powrót wstecz, ku nie-bytowi jest ruchem charakterystycznym dla tych, którzy są w harmonii z TAO... ponieważ byt zrodził się z nieistnienia formy, trzeba umniejszać i redukować wszystko, co jest w nas istniejące... ponieważ byt zrodził się z niezróżnicowania, trzeba redukować wszystko, co złożone" (Lao-tse). „Wszystko" znaczy u taoistów nie tylko tak zwane „świadome namiętności", ale też inteligencję i uczucia, skłonność do odróżniania dobra i zła, zdolność dostrzegania szczegółów rzeczy i spraw... „Sposób widzenia globalny, nieokreślony bliżej, pierwotny jest spojrzeniem mędrca" — mówi Mistrz.

Również ocena natury zjawisk, normy postępowania, a także ulubiona symbolika taoistów przesycone są ujemną dynamiką. „Aby rzecz była tym, czym jest — czytamy — musi ona nie tylko czymś być, ale także czymś NIE BYĆ. Rzecz jest narzędziem przez to, czym nie jest, a nie przez to, czym jest. Trzydzieści szprych zbiega się wokół piasty; to pustka koła czyni wóz użytecznym... Aby zrobić naczynie, wgniata się glinę; to jego pustka czyni uży-

tecznym naczynie... Oto dlaczego z bytu pochodzi bezużyteczność, a użyteczność rodzi się z niebytu" (Lao-tse).

A oto myśli Lao-tse o przymiotach mędrca: „Wielka cnota zapada nisko — jak kotlina. Wielkie światło przysłania się chętnie mrokiem. Cnota wszechstronna czyni wrażenie ułomnej, cnota wytrwała wygląda na nieporadność, pozory dosyć odpychające kryją zalety mędrca... Najlepszy użytek, jaki można zrobić ze słów — to milczenie. Najlepszym działaniem jest nie-działanie".

Symbolika taoistów jest nie mniej charakterystyczna: ulubiona nade wszystko jest więc woda — „żywioł łagodny, który trzyma się nisko, lecz którego mocy nic się nie oprze". Motyw „kotlin zapadłych ulegle", oceanów „miękkich a nieustępliwych, napełniających się wciąż, a nigdy niedopełnionych, jak TAO", a także dziecka, w którym „trwa moc nietrwoniona i nieużywana" powtarzają się nieustannie w tekstach Lao-tse i Czuang-tse.

Droga nie-działania, słynna droga wielu mędrców Wschodu, naturalnie mieści się doskonale w teorii TAO-niepoznawalnego nie-bytu. „Wszędzie i zawsze to, co miękkie, trawi to, co twarde (woda trawi kamień). Niebyt wciska się nawet tam, gdzie nie ma szczeliny (ciała najbardziej jednolite, jak kamień lub metal). Stąd wnoszę o najwyższej skuteczności nie-działania. Milczenie i niedziałanie! Niewielu ludzi tylko dochodzi do zrozumienia ich skuteczności" (Czuang-tse).

Również działanie inteligencji nie jest bynajmniej pożądane dla mędrca. Przecież niepoznawalna intelektualnie jest sama istota TAO: „ten kto sądzi, że ją rozumie, nie rozumie nic. Kto wie jednak, że nie może nic zrozumieć — ten pojął, o co chodzi... Umieć zatrzymać inteligencję i słowa tam, gdzie inteligencja i słowa już nie wystarczą — oto jest mądrość" (Lao-tse).

Aktywność więc umysłu i woli nie tylko nie jest pomocą, ale nawet jest przeszkodą we włączeniu się w TAO — „wielki pochód wszechrzeczy ku pra-nicości". Owa niechęć do zaangażowania w świat, która znowu przypominać może na pierwszy rzut oka systemy indyjskie lub pewnych mistyków chrześcijańskich, nie płynie jednak bynajmniej z „programowej" pogardy dla tego, co ziemskie i przemijające. Analogie z Indiami czy Europą są więc znów tylko pozorne. W przeciwieństwie do wielu systemów brahmanizmu szkoła Lao-tse nie tylko uznaje w pełni rzeczywistość świata, który nie jest wcale „ułudną iluzją", ale nawet nie uważa bynajmniej tego świata za nie wart uwagi. Przeciwnie: poświęca mu jej bardzo wiele.

Mędrzec, który napomina aby „trzymać się nisko", aby „wyzwalać się z przywiązań", aby „nie działać i pozostawiać rzeczom

ich bieg" — zerka zawsze jednym tylko okiem ku TAO — szczytnej kosmogonicznej motywacji takiego postępowania. Jednocześnie bowiem śledzi bacznie całkiem przyziemne, praktyczne rezultaty swej „taktyki" i odnotowuje skwapliwie jej sukcesy. „Niechże ryba nie wynurza się z głębi oceanu, ocean bowiem jest obrazem TAO — zbiegu wszystkich strumieni wszechrzeczy" — czytamy zbudowani. Ale mędrzec natychmiast dodaje rzeczowo: „W głębi oceanu ryba żyje nieznana, więc bezpieczna, na powierzchni zaś czyha harpun rybaka" (Lao-tse).

Teksty Lao-tse, a także mistyka Czuang-tse, pełne są owej realistycznej, „złośliwej mądrości", bardzo nieraz zaskakującej w „heroicznych" zdawałoby się, kontekstach, nawołujących do skrajnej ascezy i abnegacji. Taki jest jednak właśnie charakter taoizmu i jego nowy paradoks: przyziemne i nad wyraz nieraz przebiegłe rachuby praktyczne zrośnięte są z jego szczytną abnegacją, jak „skorupa żółwia z jego cialem", i chyba rację ma J. Grenier nazywając taoizm mistyką naturalistyczną i pragmatyczną. Nie jest to zresztą tak niekonsekwentne, jak się wydaje. Droga abnegacji taoisty nie jest drogą absolutu ważniejszego i lepszego niż wzgardzona ziemia, lecz jest tylko „drogą zgodną z prawem natury", tym samym prawem, które włada biegiem ziemskich spraw. Nic więc dziwnego, że w ostatecznym rezultacie owa „zgodna z naturą" droga okazuje się też efektywną taktyką ziemską: daje realne, praktyczne rezultaty i jest — na długą metę — najmniej niebezpieczna. Taktyczny aspekt drogi nie-działania i „ujemnej dynamiki" wydaje się godny szczególnej naszej uwagi, podobnie jak taoistyczne pojęcie sukcesu. Jak to zobaczymy — odnajduje się on aż po dziś dzień w historii i mentalności Chińczyków. Spójrzmy więc jeszcze na parę cytatów z ksiąg Mistrzów, które ilustrują ich „złośliwą mądrość".

„TAO jest otchłanią próżni, przeto kto chce być w harmonii z TAO, musi stać się bezczynny, bezmyślny, bezprzydatny. Przydatność zresztą jest zła. Rodząc lasy, góra przyciąga drwali, którzy je niszczą. Tłuszcz mięsa podsyca ogień, który je przypieka. Rani się drzewo, o którym wie się, że jego żywica jest dobra. Większość ludzi sądzi, że dobrze jest uchodzić za zdolnego. W rzeczywistości uchodzić za niezdolnego do niczego jest bezpieczniej" (Czuang-tse).

„To co doskonałe nie czyni nic aby przyciągać. Wszystko ciąży ku niemu spontanicznie. Podobnie mędrzec, który trzyma się TAO, jest wzorem dla imperium. To, co mówi, wydaje się pełne blasku, ponieważ mówi rzadko. Wszyscy sądzą, że

ich bieg" — zerka zawsze jednym tylko okiem ku TAO — szczytnej kosmogonicznej motywacji takiego postępowania. Jednocześnie bowiem śledzi bacznie całkiem przyziemne, praktyczne rezultaty swej „taktyki" i odnotowuje skwapliwie jej sukcesy. „Niechże ryba nie wynurza się z głębi oceanu, ocean bowiem jest obrazem TAO — zbiegu wszystkich strumieni wszechrzeczy" — czytamy zbudowani. Ale mędrzec natychmiast dodaje rzeczowo: „W głębi oceanu ryba żyje nieznana, więc bezpieczna, na powierzchni zaś czyha harpun rybaka" (Lao-tse).

Teksty Lao-tse, a także mistyka Czuang-tse, pełne są owej realistycznej, „złośliwej mądrości", bardzo nieraz zaskakującej w „heroicznych" zdawałoby się, kontekstach, nawołujących do skrajnej ascezy i abnegacji. Taki jest jednak właśnie charakter taoizmu i jego nowy paradoks: przyziemne i nad wyraz nieraz przebiegłe rachuby praktyczne zrośnięte są z jego szczytną abnegacją, jak „skorupa żółwia z jego ciałem", i chyba rację ma J. Grenier nazywając taoizm mistyką naturalistyczną i pragmatyczną. Nie jest to zresztą tak niekonsekwentne, jak się wydaje. Droga abnegacji taoisty nie jest drogą absolutu ważniejszego i lepszego niż wzgardzona ziemia, lecz jest tylko „drogą zgodną z prawem natury", tym samym prawem, które włada biegiem ziemskich spraw. Nic więc dziwnego, że w ostatecznym rezultacie owa „zgodna z naturą" droga okazuje się też efektywną taktyką ziemską: daje realne, praktyczne rezultaty i jest — na długą metę — najmniej niebezpieczna. Taktyczny aspekt drogi nie-działania i „ujemnej dynamiki" wydaje się godny szczególnej naszej uwagi, podobnie jak taoistyczne pojęcie sukcesu. Jak to zobaczymy — odnajduje się on aż po dziś dzień w historii i mentalności Chińczyków. Spójrzmy więc jeszcze na parę cytatów z ksiąg Mistrzów, które ilustrują ich „złośliwą mądrość".

„TAO jest otchłanią próżni, przeto kto chce być w harmonii z TAO, musi stać się bezczynny, bezmyślny, bezprzydatny. Przydatność zresztą jest zła. Rodząc lasy, góra przyciąga drwali, którzy je niszczą. Tłuszcz mięsa podsyca ogień, który je przypieka. Rani się drzewo, o którym wie się, że jego żywica jest dobra. Większość ludzi sądzi, że dobrze jest uchodzić za zdolnego. W rzeczywistości uchodzić za niezdolnego do niczego jest bezpieczniej" (Czuang-tse).

„To co doskonałe nie czyni nic aby przyciągać. Wszystko ciąży ku niemu spontanicznie. Podobnie mędrzec, który trzyma się TAO, jest wzorem dla imperium. To, co mówi, wydaje się pełne blasku, ponieważ mówi rzadko. Wszyscy sądzą, że

musi mieć rację, ponieważ nie twierdzi, że ją ma. Wzrasta w szacunku, ponieważ o niego nie zabiega. Ponieważ nie odpycha innych w wyścigu — nie ma wrogów: najgorsi są wrogowie pokonani. Nie sprzeciwia się nikomu, więc nikt także nie sprzeciwia się jemu" (Lao-tse).

„Kto wspina się na palce — traci równowagę. Kto jest dostępny, chcąc być na widoku, traci *prestige* tajemniczości — pewniejszy niż inne. Kto chce narzucić swój wpływ — traci go. Kto się przechwala — traci pochwały innych. Kto się rozpycha — nie rośnie. W świetle TAO wszystkie takie sposoby działania są wulgarne i niesmaczne... Mędrzec, który zapragnie podporządkować sobie głupca, uczyni to z łatwością, ustawiając w swoich słowach siebie poniżej niego... Wielka i rzadka sztuka ukrywania swojej wyższości jest zaiste sztuką mądrych władców" (Lao-tse).

Ażeby zrozumieć jeszcze lepiej spokój i fatalizm mędrca w jego drodze nie-działania i „trzymania się nisko", trzeba poświęcić chwilę uwagi także specyficznej, taoistycznej dialektyce. „Otchłań próżni"-TAO nie stwarza świata bezpośrednio. Emanuje tylko „możność" — *Te*, która objawia się z kolei w dwuaspektowej postaci: *jin* i *jang*. *Jang* symbolizuje, tak jak w starych tradycjach chińskich, pierwiastek aktywny, męski, ekspansywny, *jin* natomiast pierwiastek bierny i kobiecy, pierwiastek uległości i koncentracji. Wzajemne oddziaływanie lub alternatywna kolejność tych dwu pierwiastków stanowią źródła wszystkiego, co dzieje się w świecie, a zarazem gwarantują jego równowagę. Nieustające *continuum* zmagania się przeciwieństw, które Europejczyk, wyrosły w tradycji dramatu dobra i zła, ująłby zapewne jako walkę, jest w oczach Chińczyka przeciwieństwem walki i przeciwieństwem dramatu. Rytm *jin-jang*, życie-śmierć, dobro-zło, powodzenie-klęska to dla taoisty naturalny mechanizm harmonii świata, a nie źródło jego rozdarcia. Dualizm jest tu fenomenologiczny tylko, a nie metafizyczny: przeciwieństwa tkwią korzeniami w Jedności, która je wydała i są dwoma równorzędnymi aspektami bytu. Alternatywy *jin-jang* nie są też pokrewne wizji Hegla z jej dodatnią dynamiką: po akcji i reakcji nie przychodzi bowiem synteza — jakość inna już i „lepsza", lecz przychodzi następna akcja i reakcja, konieczna, nieuchronna i — neutralna. Taoista nie wierzy więc, jak buddyści, w możność wpływu na swe następne wcielenie ani też takiego wpływu nie pragnie. „Będziesz może wątrobą szczura, a może wozem", mówi pogodnie mistrz Czuang-tse do umierającej żony. Ponieważ sprzeczności są w gruncie rzeczy pozorne, jest obojętne, czy będzie się

wątrobą szczura czy mędrcem. Dobro i zło to aspekty bytu, które nie tylko nie niepokoją taoisty, ale usiłuje on ich nawet nie dostrzegać: jednym z etapów ćwiczeń mędrców jest „oczyszczenie się" z odróżniania lepszego od gorszego i od wydawania sądów — nawet w myśli. Przeraźliwy „spokój" moralny i metafizyczny taoizmu — jak zresztą wszystkie jego elementy — znajduje wyraz w błahych nawet reakcjach codziennego dnia i uzupełnia doskonale taktykę nie-działania. Teoria alternatyw *jin-jang* stanowi też zresztą dodatkowy argument praktyczny, przemawiający za tym, że korzystniej jest działać jak najmniej: „po sile musi przyjść słabość, po powodzeniu — klęska, po bogactwie — bieda. Oto wiedza subtelna, której wielu próbuje nie dostrzegać. Wszelką wyższość i wszelką potęgę opłaca się następnie niższością i niemocą. Po WIĘCEJ idzie nieuchronnie MNIEJ. Nadmiar ściąga brak"(Lao-tse).

*

Warto było, jak się wydaje, zatrzymać się nieco dłużej przy refleksjach na temat „praktycznej" skorupy taoistycznego żółwia, gdyż właśnie owa ludzka mądrość drogi nie-działania, „taktyki uległej wody" i fatalistycznego relatywizmu przetrwała tkankę filozoficzną taoizmu, co zresztą bywa nieraz losem skorup. Może wywarła na to wpływ historia narodu chińskiego (historia nazbyt często przeraźliwa) — że umiejętność „trzymania się nisko" stała się niejako cnotą narodową. Może też rację mają ci badacze, którzy twierdzą, że już w Epoce Stu Szkół taoizm był szczególnie bliski Chińczykom w tym mianowicie, że był oporny wszelkiej „sztucznej" ingerencji człowieka w bieg spraw i ofiarowywał swym adeptom znakomitą taktykę wewnętrznego oporu: mędrzec uległy jak woda jest jak woda nieuchwytny i jak woda niepokonany.

Jakkolwiek jednak było, wydaje się niewątpliwe, że taoistyczna zasada Lao-tse: *ju szi wu czen*, zasada „niespierania się ze światem" wywarła ogromny wpływ na mentalność Chińczyków. „Ustępliwość i elastyczność — pisze Valentin Czu — skojarzyła się w naszej wyobraźni z życiem i przetrwaniem, tak jak sztywna niezłomność z zagładą i śmiercią. Uchylając się pod naporem cudzej siły osłabia się cios, a zarazem ukrywa się siłę własną, co daje lepsze szanse odwetu. Z tej tezy właśnie wyrósł system walki wręcz *tai-czu*, którego uproszczona, japońska wersja dżudo jest znana na całym świecie".

„Taktykę ustępliwej wody" i związaną z nią swoistą taktykę mistyfikacji, polegającej na odgrywaniu słabszego niż się jest, można odnaleźć nie tylko w wielu opisach psychologii Chińczy-

ków, ale również w historii ich wojen i ich polityki. Znana jest na przykład teoria Sun-tse, teoretyka strategii wojennej z V wieku naszej ery. Jest to strategia prosta i niezmiernie „wodna": „wróg idzie naprzód, my się cofamy; wróg się cofa, my niespiesznie idziemy za nim; wróg rozbija obozy, my robimy dywersje; wróg nuży się, my atakujemy". Trudno nie porównać tej „recepty" z tekstem Mistrza Lao-tse, wcześniejszym o osiem stuleci: „raczej defensywa niż ofensywa; raczej cofnąć się o krok niż pójść naprzód o włos za daleko; nie ma gorszej plagi niż wojna brawurowa: nie zwycięża się bitwami lecz taktyką i sposobem".

Jest rzeczą interesującą, jak bliska owym starym chińskim tradycjom była taktyka Mao Tse Tunga w wojnie z nacjonalistami. Koncepcja jego była również prosta i krótka: „walka-walka, pertraktacje-pertraktacje. Pertraktacje-pertraktacje, walka-walka". Przeplatając niezwykle zmyślnie krótkie bitwy i nękające zawieszenia broni, Mao Tse Tung uniknął, jak twierdzą specjaliści, wielu niebezpiecznych kryzysów i wzmocnił niezmiernie siły i pozycję swojej armii. Zasada „walka-walka, pertraktacje-pertraktacje" była zresztą, jak się wydaje, stosowana również w czasie niedawnego kryzysu taiwańskiego.

Inny ciekawy przykład „strategii uległości" stanowi znany również w historii wojskowej „podstęp pustego miasta". W trzecim wieku naszej ery generałowi chińskiemu Czuko groziło oblężenie w mieście Hsiczeng. Armia jego liczyła dwa i pół tysiąca żołnierzy, armia przeciwnika — sto pięćdziesiąt tysięcy. Generał zwinął wszystkie chorągwie wojskowe, przebrał swoich żołnierzy za cywilów i zatrudnił ich zamiataniem ulic, kazał otworzyć szeroko bramy miasta, sam zaś, w miękkich, odświętnych szatach domowych, zasiadł na widocznym miejscu na wałach. Gdy zbliżały się wojska nieprzyjaciela, dwu służących wachlowało spokojnie swego pana, zażywającego beztroskiego odpoczynku na świeżym powietrzu i potrącającego od niechcenia struny cytry. Widok ten przeraził tak niezmiernie nadciągającego dowódcę stu pięćdziesięciu tysięcy żołnierzy, że zarządził on co najrychlejszy odwrót: był przekonany, że zasadzka, jaką przygotował w „pustym mieście" bezbronny generał z cytrą, musiała być straszliwsza niż wszystko, co znał dotąd w swej karierze wojskowej.

Taktykę Sun-tse i mistyfikację „niefrasobliwej beztroski", jaką ilustruje historia generała Czuko, odnaleźć można również w niektórych epizodach życia Chin współczesnych, epizodach, które dopiero w świetle chińskich tradycji stają się zrozumiałe dla europejskiego obserwatora. Kiedy kilka już lat temu rząd Chin chciał, ażeby przemysłowcy i kupcy Szanghaju udzielili mu pożyczki,

nie uciekł się bynajmniej do ustawy czy do nacisku, jak to mógł przecież uczynić wobec przedstawicieli klasy programowo zwalczanej. Kupców Szanghaju zaczęto po prostu zapraszać na zebrania, gdzie tłumaczono im uprzejmie, łagodnie i długo, dlaczego leży w ich interesie pójść na rękę rządowi. Zebrania te trwały osiem do dziesięciu godzin dziennie. W Szanghaju nazywano je żartobliwie „ostrzałem nękającym". Sprytni kupcy zwąchali jednak szybko, na czym rzecz polega, i przystąpili do defensywy, równie charakterystycznej jak „ofensywa" rządu. Zaczęli mianowicie uczęszczać na zebrania — ze szczerym entuzjazmem. Przychodzili obładowani zapasami, jak na piknik, przynosili ze sobą poduszeczki, aby się wygodniej siedziało, częstowali się herbatą, jednym słowem stworzyli taką atmosferę, że zebrania stały się rodzajem przyjemnej, towarzyskiej rozrywki. Przedstawiciele rządu zrozumieli w lot wymowę „campingowej manifestacji" i — chińskim obyczajem — „cofnęli się pozornie"; zmieniono nieco formalne warunki pożyczki, ubolewając przy tym głośno nad rzekomym ustępstwem wobec kupców. Ci ostatni poczuli się „zwycięzcami", lub może docenili zwycięstwo formalne, dość, że zgodzili się już bez oporów na życzenia rządu.

Porzućmy jednak chińską walkę klas i cofnijmy się o szesnaście wieków wstecz, by zamknąć nasze refleksje o taktyce taoistycznej jeszcze jednym tekstem oryginalnym. Oto co mówił najpóźniejszy z mistrzów taoizmu, Li-tse, w trzecim wieku naszej ery:

„Pewien trener z księstwa Song umiał porozumiewać się z małpami. Traktował je jak członków swojej rodziny i nie odmawiał im niczego. Z czasem jednakże zbiedniał i musiał zacząć oszczędzać. Chciał więc uzyskać zgodę swoich małp na racje żywnościowe, które miał im przydzielać i rzekł do nich: jeżeli dostaniecie po trzy porcje rano i po cztery wieczorem, to czy będziecie zadowolone? Wszystkie małpy zerwały się w wielkim gniewie. Zróbmy tedy inaczej, rzekł trener. Dostaniecie po cztery porcje rano i po trzy wieczorem. Zgadzacie się? Małpy, zadowolone, że wzięto pod uwagę ich protesty, pokładły się uspokojone. Tak oto zdobywa się zwierzęta. Mędrzec tak samo zdobywa ludzi. Nie jest ważne, czy jego ustępstwa są realne czy pozorne: chodzi o to by zadowolić, a nie drażnić" (Li-tse).

*

Jak widzieliśmy, doktryna nie-działania, fatalizmu i uległości, jedynie zgodna z TAO — okazuje się zarazem niezmiernie skuteczna, a przede wszystkim może — najbezpieczniejsza. Zadziwiające dla nas w pierwszej chwili zrośnięcie pragmatyzmu i mistyki, zapobiegliwych taktyk i szaleństwa abnegacji, grubej prak-

tycznej „skorupy" taoistycznego żółwia z abstrakcyjną i desperacką tkanką kosmogoniczną — wypływa jednak, być może, nie tylko z założenia systemu, że skoro TAO jest „drogą natury", to działanie w harmonii z tą drogą powinno być wobec natury skuteczne.

Wiele światła na zalecenia i postawy Mistrzów rzucają także czasy, w których żyli. Były to czasy, kiedy szukanie „bezpiecznej" drogi raczej niż drogi heroicznej było aż nazbyt zrozumiałe. Myśliciele Epoki Stu Szkół, która była zarazem krwawym i groźnym Okresem Walczących Królestw (481—221 przed Chr.) szukali też, każdy na swój sposób, właśnie doktryny bezpieczeństwa. Szukali teorii ładu społecznego, autorytetu i cnót obywatelskich, która zastąpiłaby stary automatyzm rytualistyczny, zapewniający dawniej niejako mechanicznie funkcjonowanie społeczeństwa. Taoizm powstał więc w okresie nieustannych wojen, niepokojów i intryg, i już to samo tłumaczy wiele w jego taktyce, a także w swoistym eskapizmie mędrców. Doktryna Lao-tse była jednak nie tylko reakcją na warunki historyczne, ale także polemiką z ówczesnymi myślicielami. Poglądy czterech najgłośniejszych szkół obok taoizmu, szkół Konfucjusza, Mo-Ti, Jang-Czu i Legistów wyjaśniają wiele w twierdzeniach Mistrzów.

Jest rzeczą charakterystyczną, że stosunkowo najmniej uwagi poświęcił Lao-tse dwu najbardziej skrajnym systemom swej epoki, wyczuwając, być może, że są one zbyt obce krajowi Złotego Środka, aby mogły uzyskać większy wpływ. Teoria Mo-Ti, który głosił ideał powszechnej miłości, przekraczającej bariery rodowe i feudalne, a nawet granice cesarstwa, i którego postawa była w wielu szczegółach zadziwiająco bliska postawie chrześcijańskiej, nie znajduje prawie żadnego polemicznego oddźwięku w Tao-te-king. Jest też zastanawiające, jak szybko i jak nieomal całkowicie poszła w zapomnienie w Chinach.

Szkoła Jang-Czu, wyznająca „kult przyjemności osobistej" oraz aspołeczność absolutną i programową, doczekała się u Lao-tse i u Czuang-tse paru ironicznych aluzji, wykazujących jak wulgarną a zarazem niebezpieczną rzeczą jest przywiązywać się do czegokolwiek: do wygód, do rozkoszy czy do bogactwa. Zresztą również i Jang-Czu został w Chinach szybko zapomniany.

Za swych własnych przeciwników uważał Lao-tse konfucjanistów i legistów. Nie sposób wyliczyć tutaj wszystkich punktów ich doktryn, które były przez taoistów atakowane. Ograniczmy się więc przykładowo do poglądów politycznych. Konfucjaniści wychodzili z założenia swego Mistrza, że człowiek jest dobry i potrzebuje tylko oświaty i dyscypliny starych obycza-

jów, ażeby prowadził się wzorowo. TAO Konfucjusza była więc optymistyczną, ziemską drogą do ludzkiego szczęścia, jego aspiracje — aspiracjami moralisty, a jego postawa wobec życia — charakterystyczną postawą polityka. Podczas gdy taoiści uważali, że „nie należy działać w ogóle", Konfucjusz czuł się niejako „skazany na akcję" i twierdził nawet, że „działać trzeba w każdej sytuacji, także gdy się wie, że akcja się nie uda". Wielu sinologów twierdzi, że także stosunek Konfucjusza do religii był stosunkiem częstym u polityków: będąc sam w głębi serca agnostykiem i pozytywistą, przykładał wielką wagę do konwencji, do rytuału i do swoistej konfucjańskiej „dogmatyki", widząc doskonale ich społeczną użyteczność. Biurokratyczny, a nieraz niesprawiedliwy i bezduszny formalizm konfucjanizmu rozwinął się dopiero wtedy, gdy stał się on religią oficjalną, za dynastii Han. Niemniej zalążki „przyziemnej sztuczności" były niewątpliwie obecne w pierwotnej doktrynie, którą głosili konfucjaniści w epoce Stu Szkół — i przeciwko nim właśnie występował Lao-tse, a znacznie częściej i złośliwiej jego uczeń, Czuang-tse.

Konwencje i rytuał, zdaniem taoistów, były więc absolutnym zaprzeczeniem TAO, były martwą sztucznością, która zostaje, gdy wszystkie „naturalne" cechy ludzkie zostaną wytępione. Również propagowana przez konfucjanistów oświata była w ich oczach czymś wysoce niepożądanym, „zbędnym nawarstwieniem na pierwotnej, instynktownej i czystej zgodzie z TAO". Oto jak pisze o nauce Czuang-tse:

„Sztuczna wiedza, sprzeczna z naturą, spowodowała całe zło świata, i wszystkie nieszczęścia jego mieszkańców... Zajęci nauką tego, czego nie wiedzą, ludzie zapominają to, co wiedzą sami z siebie... Tracą czystość własnej natury i tracą pierwotną prostotę, zaczynają przedkładać gadulstwo i fałsz polityki nad niedziałanie — szczere i lojalne. To mistrzowie gadulstwa (uczeni, politycy, mówcy) spowodowali cały nieład świata" (Czuang-tse).

Konfucjański racjonalizm i dyscyplina musiały oczywiście niezmiernie razić taoistów, zwolenników pierwotnego instynktu, a konwencjonalny formalizm Konfucjusza, który próbował wskrzesić dawne obyczaje kodyfikując drobiazgowo przepisy i pouczenia, był przez nich wyśmiewany ze szczególną satysfakcją. Znacznie drastyczniejsze jednak były różnice pomiędzy szkołą Lao-tse a szkołą Legistów. Legiści uważali, że człowiek jest z natury zły, wobec czego jest mało prawdopodobne, aby często trafiali się dobrzy królowie. Dlatego też pewniejsze niż człowiek i niż król jest prawo i jego anonimowi przedstawiciele: urzędnicy i żołnierze.

„Należy stworzyć drobiazgowe, surowe prawa i z całą bezwzględnością egzekwować posłuch dla nich". „Żołnierz wysłany przez urzędnika załatwi się znacznie sprawniej z krnąbrnym synem, niż rodzice. Bezosobisty urząd — w imieniu prawa — ukształtuje bardziej celowo życie obywateli, niż oni sami potrafiliby to uczynić".

Legiści doszli do władzy na krótki czas, za panowania cesarza Ts'in. (221—206 przed Chr.). Zdążyli, między innymi, spalić wszystkie księgi w kraju, jakich nie zdążono ukryć, „jeżeli bowiem tysiąc ludzi uprawia rolnictwo i wojaczkę, co jest dla cesarstwa pożądane i nakazane prawem, a jeden czytuje księgi albo rozmyśla, jego wpływ wystarczy, by ucierpiało rolnictwo i wojaczka całego tysiąca, a nawet większej liczby rolników i żołnierzy". Teoria wszechwładzy prawa upadła wraz z legistami i nigdy zresztą nie była zbyt popularna. W każdym zaś razie była głęboko obca taoistom. Oto ich poglądy na władzę polityczną:

„Władca, który chce czynnie rządzić cesarstwem, chce, moim zdaniem, klęski. Cesarstwo jest mechanizmem nieskończenie delikatnym i trzeba pozwolić, by szło własnym biegiem. Nie trzeba nic ruszać. Kto cokolwiek rusza — psuje. Kto chce przywłaszczyć sobie cesarstwo — traci je... Mędrzec, gdy jest u władzy, pozostawia wszystkiemu własny bieg: bieg rączy lub ospały, apatyczny lub żarliwy. Pozostawia silnym ich moc, a słabość — słabym. Pozostawia w spokoju to co trwałe, a zezwala przebiegać temu co przelotne. Działalność mądrego władcy ogranicza się do tępienia ekscesów bogactwa, ambicji czy potęgi, wszystko bowiem co skrajne jest szkodliwe dla zbiorowości" (Lao-tse).

„Cesarz Jao, który chciał abdykować, by poświęcić się kontemplacji, spytał swego Mistrza, czy postąpiłby rozsądnie czyniąc swoim następcą Ni-k'u. Byłoby to, powiedział Mistrz, rzeczą co najmniej ryzykowną, jeśli nie zgubną. Ni-k'u jest zbyt inteligentny i zbyt zręczny. Mógłby uczynić użytek z tej zręczności i inteligencji, i zacząć rzeczywiście rządzić, przeszkadzając tym samym naturalnemu rządzeniu TAO. Mógłby zacząć mnożyć stanowiska, wspierać uczonych, podejmować decyzje, wglądać w komplikacje, liczyć się z opinią publiczną, realizować aprioryczne teorie o ewolucji spraw... Nie, Ni-k'u jest zbyt inteligetny ażeby być cesarzem. Nadaje się co najwyżej na podoficera. Gdyby miał zostać ministrem, to już byłoby nieszczęście. Gdyby zasiadł na tronie, byłaby to klęska kraju" (Czuang-tse).

Taoiści, jak wiemy, nigdy nie doszli do władzy, nie wiadomo więc, czy i o ile ich poglądy zdałyby egzamin jako metoda rządzenia. Niewątpliwie wydaje się natomiast, że zdały taki egza-

min — egzamin bądź co bądź dwu tysiącleci — jako ideał polityczny. Ideał ten — nigdy nie wprowadzony w życie — przetrwał przecie w politycznym myśleniu Chińczyków. Jest znamienne, że walcząc często i długo z tyranią tego czy innego władcy Chińczycy nie domagali się — aż do końca XIX wieku udziału w rządach. „Dobry" był bowiem nie taki rząd, na który można by było mieć wpływ, ale taki, który by jak najmniej rządził i przez to samo wpływanie nań byłoby zbyteczne. Angielskie słowo *freedom* (wolność aktywna, w odróżnieniu od *liberty* — swoboda) nie posiadało do niedawna odpowiednika w chińskim języku i tłumaczone było w słownikach za pomocą omówień. Termin używany obecnie jest dwuczłonowym słowem, które weszło w użycie w XX wieku.

Trudno oczywiście przypisywać te fakty bezpośredniemu wpływowi Lao-tse czy samej naturze Chińczyków. Złożyło się tak, że historia Chin w ciągu minionych tysiącleci spełniała w dużym stopniu warunki, jakie taoiści uważali za pożądane dla swego ideału „władzy nierządzącej", i dlatego może także ów ideał pozostał tak długo aktualny. Oto co zalecał Lao-tse:

„W dawnych czasach ci co żyli w zgodzie z TAO, nie starali się uczynić ludu inteligentnym, lecz czuwali bacznie nad tym, aby pozostał prymitywny. Jeśli lud staje się trudny do prowadzenia drogą nierządzenia, znaczy to, że za dużo wie. Ten kto sądzi, że działa dla dobra kraju szerząc w nim oświatę, myli się: prowadzi go do ruiny. Utrzymywać lud w ignorancji, oto czego trzeba by zbawić cesarstwo".

Na tle wszystkich omówionych dotąd rysów taoizmu, szczególnie może na tle jego „złośliwej mądrości", trudno jest umieścić i pojąć taoistyczną mistykę. TAO, jak widzieliśmy, jest bądź obojętną i niepoznawalną otchłanią próżni, bądź równie obojętnym i nieuchronnym prawem natury. Z absolutem taoistycznym nie można się więc połączyć — w tym sensie, w jakim rozumieją to mistycy europejscy czy indyjscy. Punkt wyjścia taoistycznego mędrca, pełnia jego kontemplacyjnej ekstazy to jedynie „powrót do stanu pierwotnej nieokreśloności i niezróżnicowania", ażeby... zachować ten stan. Jest on bowiem wartością samą w sobie, nieprzekraczalną i ostateczną. „Wyzwolenie" taoistyczne jest więc zarazem własną nagrodą: „konsumuje się ono samo w sobie, jak TAO — nigdy niedopełniona próżnia".

Jest zrozumiałe, że w odczuciu Europejczyka w tym miejscu właśnie otwiera się „otchłań" — bezsensu: tradycja chrześcijańska przyzwyczaiła nas do oczekiwania następnego aktu przeżycia mistycznego, aktu, który jedynie może nadać mu sens i treść: jest nim przyjście Boga, który napełnia próżnię duszy, uczynioną dla

Niego. Taoizm jednak nie zna drugiego aktu. Jego przeżycie mistyczne kończy się więc, w naszym rozumieniu w pół drogi. Dlatego też jest rzeczą niezmiernie trudną do pojęcia, co każe mędrcom o tak żywym — jaki widzieliśmy — instynkcie samozachowawczym i o tak wielkim realizmie obierać drogę szaleńczej nieraz ascezy ciała i umysłu po to, ażeby dojść do „niezróżnicowania"... i ani o krok dalej. Wydaje się, że w tym właśnie kolejnym paradoksie taoizmu leży jego istotny dramat, a zarazem zalążek jego degeneracji. Intuicja mistyczna taoistów, ich Wielkie Przeczucie musiało być niezwykle porywające, aby kazać iść aż tak daleko, drogą aż tak desperacką. „Konsumowanie się wyzwolenia w samym sobie" nie mogło jednak być wystarczające. Dlatego też może losem tragicznej w swej istocie mistyki taoistycznej było szukanie naturalistycznych motywacji. Już w czasach „czystego" taoizmu, w trzecim wieku przed Chrystusem, przypisywano więc na przykład mędrcowi w stanie „nieświadomości i niezróżnicowania" nadludzką moc i władzę nad przyrodą. Miał on być też nieosiągalny dla ciosów i niebezpieczeństw, a także żyć bardzo długo.

Metaforyczne być może refleksje Lao-tse zaczęto z czasem interpretować dosłownie. Trzy czwarte tekstów taoistycznych późniejszych wieków to już przepisy i formuły magiczne, a asceza mędrców staje się — receptą na nieśmiertelność. W trzecim wieku naszej ery ludowe legendy głosiły, że mędrcy nie umierają wcale. Zapobiegliwi uczniowie ukrywali więc ich ciała, które odszukiwali następnie przeciwnicy. Doktryna szczytnie obojętnych mędrców dogorywała wśród sekciarskich intryg i ludowych zabobonów.

Tragiczna mistyka ślepej uliczki zdegenerowała się więc i musiała się chyba zdegenerować w wulgarny naturalizm. Trudno jednakże przejść obojętnie obok jej pierwotnych intuicji, które przewijają się w wielu tekstach Lao-tse miękko i niepewnie, jak pęknięta nić. Dlatego też najlepiej może zakończyć nasze refleksje o mędrcach szalonych i obcych słowami pierwszego taoisty, które po przeszło dwu tysiącleciach wciąż nie są obce wspólnemu Szaleństwu i wspólnej tęsknocie ludzi wszystkich kontynentów:

„...tylko mędrzec słyszy harmonię świata. Wychylić się poza byt, i uchwycić drżącą strunę stawania się, napiętą w kosmosie — oto jest szczęście. To szczęście JEST, a wypowiedzieć go nie można. Jest słyszeniem tego, co nie stężało w dźwięk. Jest widzeniem tego, co nie jest skute formą, co napełnia ziemię i niebo i obejmuje w sobie przestrzenie, co jest samym sercem ruchu ewolucji kosmicznej... Takie, choć inne jeszcze, jest szczęście do którego zmierza mędrzec" (Lao-tse).

Maria Garnysz

CZYM JEST RELIGIA ISLAMU?

Zainteresowanie tradycjami kulturalnymi Wschodu nie jest w naszych czasach pasją teoretyczną, „bezinteresowną". To w XIX wieku (a nawet jeszcze w pierwszej połowie wieku XX) romantyczne „podróże wschodnie" mogły być ucieczką w egzotykę, a studiowanie kultury Wschodu było przede wszystkim poznawaniem barwnej przeszłości tych krajów. Dziś ludzie Wschodu nieraz z ironią wspominają Europejczykom tę „próbę ukołysania Wschodu muzyką jego wspaniałej przeszłości". Dziś te światy egzotyczne — Indie, Chiny, Islam — po długich wiekach stagnacji stały się nagle centralnymi, decydującymi czynnikami polityki światowej, siłami, które w ogromnym stopniu zadecydują o jutrzejszym losie ludzkości.

Zwracając oczy ku prądom kulturalnym Wschodu, szukamy dziś przede wszystkim odpowiedzi na pytania bardzo aktualne: jakie treści ideowe i kulturalne stoją za współczesnym dynamizmem tych krajów, jakie treści — wywodzące się nieraz z odległych wieków — będą wywierały wpływ na kierunek tego dynamizmu, czego się możemy „z ich strony" spodziewać.

Wśród tych politycznych renesansów Wschodu odrodzenie Islamu jest jedną z największych sensacji naszej epoki. Co się wyłoni z tego okresu „burzy i naporu", który dziś panuje w krajach mahometańskich. Jakie będzie oblicze tego nowego świata mahometańskiego, który zaczął się kształtować i który będzie na pewno jednym z głównych składników przyszłej epoki dziejów.

REWOLUCJA MAHOMETAŃSKA I RELIGIA

Ten okres „burzy i naporu" to jest przede wszystkim dążenie do niezależności narodowej. Ale również do unowocześnienia społecznej i gospodarczej struktury krajów Islamu. Rewolucjoniści arabscy zdają sobie sprawę z tego, jak wielki udział w całym tym ruchu mają idee wywodzące się z tradycji europejskiej.

Szwedzki publicysta Gunnar D. Kumlien, który ostatnio odbył

podróż po Środkowym Wschodzie i Afryce, podaje (w amerykańskim tygodniku „Commonweal") interesujące przykłady tej tęsknoty do postępu pojmowanego właśnie w duchu tradycji europejskich. Np. wielu jego arabskich rozmówców przywiązywało jakąś szczególną wagę do tej przypadkowej zbieżności, że rewolucja w Iraku wybuchła w dniu 14 lipca, w rocznicę zburzenia Bastylii. „Uważają oni — pisze Kumlien — że świat arabski przeżywa teraz swoją Rewolucję Francuską, tzn. rewolucję nowej klasy średniej: inteligencji, urzędników, drobnych handlowców przeciwko dawnej klasie rządzącej, przeciwko skorumpowanej monarchii i jej faworytom, bogatym paszom i potężnym emirom". Symbolem takiej rewolucji jest dla nich właśnie zburzenie Bastylii.

Obserwatorzy dzisiejszych nastrojów w krajach arabskich podkreślają również, że dążenie do politycznej niezależności od jakichkolwiek obcych mocarstw bynajmniej nie pociąga tam za sobą niechęci do zjawisk wywodzących się z nowoczesnej cywilizacji tych krajów. Nowa muzułmańska „klasa średnia" chce jak najszybciej unowocześnić swoje kraje, w których szerokie masy żyją w warunkach archaicznych. Chce unowocześnić nie tylko gospodarkę, ale również obyczaje, sposób ubierania się, rozrywki. Polityczna emancypacja krajów muzułmańskich może więc tylko przyśpieszyć, a nie opóźnić ich „europeizowanie się" w sensie cywilizacyjnym. Warto też podkreślić, że nacjonalizm Nassera o silnym charakterze militarnym ma analogie ze zjawiskami znanymi z historii Europy, z tym, że — jak to ktoś podkreślił — jego rola historyczna w świecie arabskim jest raczej podobna do roli ruchu Garibaldiego we Włoszech niż do działalności dyktatorów europejskich XX wieku.

Świat muzułmański więc przeciwstawiając się Zachodowi jednocześnie gwałtownie się „europeizuje", nadrabia swoje zapóźnienie cywilizacyjne wobec Europy, przeżywa etap takich rewolucji, jakie Europa ma już za sobą.

Wydaje się jednak, że istnieje zasadnicza różnica, która może przynieść w efekcie zupełnie inne procesy w dziedzinie kultury. Różnica polegająca na tym, że podczas gdy w Europie postępowe rewolucje społeczne łączyły się postawą ateistyczną, a nacjonalizmy powstawały na gruzach żywej religii i wiązały się raczej z klerykalizmem niż z religią, to dzisiejszy ferment w świecie muzułmańskim nie tylko nie zwraca się przeciw religii, ale — jak twierdzi wielu obserwatorów — właśnie z religii, z odrodzenia Islamu, czerpie dużą część swojego dynamizmu.

Nie wiadomo, czy z unowocześnienia cywilizacyjnego pewne

zobojętnienie religijne nie wyłoni się tam niejako automatycznie (w każdym bądź razie nie musi tak być). Jak dotychczas, obserwatorzy stwierdzają, że religia w krajach Islamu jest siłą ogromnie żywą i że walka o pokonanie archaicznych obyczajów, zwłaszcza w dziedzinie upośledzenia kobiet, w dziedzinie małżeństwa i rodziny, nie wiąże się z upadkiem autorytetu innych tradycji muzułmańskich, ściśle religijnych. Moderniści mahometańscy mogą w tej dziedzinie kroczyć drogą, którą na płaszczyźnie doktrynalnej wytyczyli wielcy reformatorzy teologii i prawa muzułmańskiego, poczynając od sławnego Mahommeda Abdu (koniec XIX wieku). Ci reformatorzy starali się oczyścić Islam od wielu elementów „ubocznych", przestarzałych i rzucili dotkrynalne podstawy pod przemiany obyczajowe, których realizacja jednak nie może się oczywiście dokonać bez długiej walki.

Niektórzy obserwatorzy dzisiejszej rewolucji arabskiej, a zwłaszcza jej aspektu nacjonalistycznego, który jest szczególnie silny, dominujący nad aspektem społecznym, twierdzą wprost, że zasadnicze ideowe źródło jej dynamizmu znajduje się nie w ideach wywodzących się z cywilizacji europejskiej (chociaż one odgrywają tam dużą rolę), ale w siłach wyrastających z samej tradycji muzułmańskiej, i to właśnie siłach religijnych.

ISLAM — RELIGIA SPOŁECZNOŚCI

Taką właśnie opinię wygłasza znany islamista Wilfred Smith w wydanej niedawno książce „Islam w dziejach współczesnych" *(Islam in Modern History,* Princeton University Press), obszernie omawianej przez prasę europejską i amerykańską.

Smith twierdzi, że nie można właściwie zrozumieć charakteru i przewidzieć kierunku dzisiejszego dynamizmu muzułmańskiego, jeśli się nie zna jego źródeł religijnych. Przypisuje on w ogóle duże znaczenie siłom religijnym w epoce współczesnej. Twierdzi, że przyszła epoka będzie ukształtowana przede wszystkim przez cztery wielkie wiary — czy ideologie — które działają we współczesnym świecie: islam, chrześcijaństwo, hinduizm i marksizm. (Recenzent „Times Literary Supplement" sugeruje, że Smith nie docenia roli zachodniego laicyzmu, „rozcieńczonego sekularyzmu", który wraz z upowszechnieniem cywilizacji technicznej może coraz bardziej się rozszerzać). Religię jednak traktuje on przede wszystkim jako zjawisko społeczne i zaznacza, że Islam szczególnie się nadaje do takiego ujęcia.

Religijne źródła dynamizmu muzułmańskiego ludziom Zachodu nie od razu rzucają się w oczy. Wprawdzie każdy człowiek pod-

różujący po krajach Środkowego Wschodu może łatwo zauważyć, jak silnie ich życie jest zabarwione religią. W kawiarniach słyszy przez radio rytmiczną recytację wersetów *Koranu*. Na ulicach widzi. jak na wezwanie muezina robotnicy przerywają pracę i rozpościerają dywaniki, aby klęknąć do modlitwy z twarzą zwróconą w stronę Mekki. W każdej rozmowie z Arabem słyszy co chwila wtrącone słowa: *Insha 'llah* („jeśli Bóg tak chce"). Dostrzegając tyle zewnętrznych oznak religii, przybysz z Zachodu nie uświadamia sobie jednak, jak zasadniczy wpływ wywiera ta religia na życie społeczności arabskiej i w jaki sposób rzutuje ona na stosunek mahometan do spraw politycznych.

Islam — twierdzi Smith — jest przede wszystkim religią społeczności, religią grupy ludzkiej i tym różni się od chrześcijaństwa, które największą wagę przywiązuje do bezpośredniego stosunku pomiędzy każdym poszczególnym człowiekiem a Bogiem. Jest rzeczą charakterystyczną, że wyznawcy Islamu liczą swoją erę nie od roku narodzin Mahometa ani nawet nie od początku jego posłannictwa, jego przeżyć mistycznych, ale od roku Hedżiry (622), od przybycia Mahometa z Mekki do Medyny, gdzie maleńka grupa pierwszych wyznawców po raz pierwszy osiągnęła większe znaczenie społeczne. Powstanie społeczności, która miała w swoim życiu realizować wolę Boga i nad którą Bóg miał czuwać — to jest dla mahometan fundament ich religii, element pierwszy, podstawowy, tak jak dla chrześcijan Wcielenie.

Ogromne i błyskawiczne sukcesy tej społeczności, jeszcze za życia Mahometa, były w oczach wyznawców Islamu zasadniczym dowodem prawdziwości ich wiary, dowodem tego, że Bóg błogosławi wiernym, którzy Go słuchają. Z upływem lat coraz więcej ludów gromadziło się pod sztandarami Proroka. Ogarniając nowe kraje Islam niósł tam swoją koncepcję życia, swoje prawodawstwo, elementy bogatej i twórczej cywilizacji, która zjednoczyła Bliski Wschód, Afrykę i południową Europę w imperium przekraczające terytorialnie dawne imperium rzymskie. Przez cały ten czas Historia potwierdziła Wiarę. Aż przyszedł rok 1258, w którym hordy mongolskie zgubiły Bagdad, rok zwrotny w dziejach Islamu, początek odpływu tak niezawodnej dotąd pomyślności. Potem przyszła jeszcze nowa fala potęgi Islamu w wieku XV i XVI, ale mahometanie zawsze wspominali i do dziś wspominają z nostalgią ów pierwszy, klasyczny okres swoich dziejów, kiedy istniala pełna zgodność między Historią a Wiarą. I jest dla nich niepojętą, tragiczną tajemnicą, dlaczego Bóg potem przestał błogosławić swoim wyznawcom, dlaczego Historia przestała potwierdzać Wiarę, przestała być pisana ręką Boga.

RELIGIA HISTORII

W pierwszym bowiem okresie dziejów Islamu historia — w świadomości religijnej mahometan — została wpleciona w strukturę wiary, sukces historyczny stał się sprawdzianem wiary. Społeczność mahometańska interpretowała zawsze *Koran* w świetle swojej aktualnej sytuacji historycznej. To przywiązanie religijnego znaczenia do historii, do sukcesów historycznych, jest — zdaniem Smitha — do dziś dnia bardzo głęboko związane z samą istotą Islamu. Chrześcijanie też szukają w historii śladów ręki Boga, też wierzą w Opatrzność, która kieruje historią ludzkości, ale nie przywiązują do rozwoju historycznego tak wielkiej wagi religijnej, jak wyznawcy Islamu. Smith, wymieniając cztery wiary — czy ideologie — współczesnego świata: hinduizm, chrześcijaństwo, islam i marksizm, stwierdza, że każda z nich ma odmienny stosunek do historii. Można je pod tym względem ułożyć w taką gradację: „Dla Hindusa historia, rozwój historyczny, w ostatecznym wymiarze nic nie znaczy; dla chrześcijanina historia ma znaczenie, ale nie decydujące; dla mahometanina ma ona znaczenie decydujące, chociaż nie jest wartością ostateczną; dla marksisty historia jest wszystkim".

Hinduizm, adorujący całkowicie pozaczasowy Absolut, i marksizm, nie uznający żadnej transcendencji, żadnej rzeczywistości poza doczesną historią społeczną, w której człowiek powinien znaleźć ostateczny cel swojego życia — to są na tej „liście" dwa ekstremy. Znajdujące się pomiędzy nimi chrześcijaństwo i islam mają to wspólne, że uznają jednocześnie Boga i historię — i chcą dążyć do Boga poprzez historię, poprzez uczestniczenie w życiu doczesnym. Inaczej jednak pojmują obecność Boga w historii. Chrześcijaństwo — po ziemsku biorąc — zaczęło się od klęski i właśnie wśród przeciwności się rozwija. Chrześcijanie nie szukają w sukcesach historycznych potwierdzenia swojej wiary, nie nadają sukcesom historycznym sensu religijnego. Dla mahometan zaś pokonanie Islamu przez Europę było nie tylko klęską narodową, utratą wolności, ale jakąś klęską metafizyczną, zgorszeniem — w najmocniejszym, religijnym sensie tego słowa. Islam przetrwał swoje klęski historyczne, nie załamał się nawet wtedy, gdy — poczynając od XVIII wieku — Europejczycy poczęli rozprzestrzeniać swoją władzę nad krajami Proroka. Ale świadomość religijna wiernych wyznawców była świadomością rozdartą, tragiczną. W jaki sposób zrehabilitować historię Islamu, uczynić Islam znowu zwycięską siłą społeczną, tym, czym powinna być społeczność kierowana przez Boga — to jest dla mahometan problem nie tylko po-

lityczny, ale przede wszystkim problem religijny. Tendencje nacjonalistyczne, które zaczęły budzić się w krajach Islamu pod koniec XIX wieku, miały zawsze za sobą tło religijne, które hasłom narodowym nadawało większy resonans, wzmożoną siłę. Również dzisiejsze dążności świata Islamu są w swojej istocie nie tylko walką polityczną i walką o wydobycie się z zacofania gospodarczego, ale — jak twierdzi Smith — ruchem społeczno-religijnym, chociaż w realizacji swojej ruch ten przybiera tak „świeckie" formy: formy „europejskiego", nowoczesnego nacjonalizmu. Stąd niezwykły dynamizm dzisiejszego świata muzułmanskiego.

WĄTPLIWOŚCI

Co sądzić o tym wywodzie islamisty?

Nasza mała wiedza o świecie muzułmańskim nie pozwala nam stwierdzić, w jakim stopniu teza Wilfreda Smitha o ważności elementu religijnego w dzisiejszym dynamizmie arabskim jest słuszna, a w jakim przesadzona. Trudno jest też wyczuć rzeczywisty ton książki na podstawie omówień prasowych (choćby obszernych. Zdaje się jednak, że autor zwraca się do mahometańskiego „kultu historii" w pewnej mierze dlatego, że nie może znaleźć innego wytłumaczenia dla oporu Arabów wobec inicjatyw Zachodu na Środkowym Wschodzie. Anglosasi — jak dowodzi w listopadowym numerze miesięcznika „Encounter" F. R. Alleman — rozbijają się o tendencje panislamistyczne, których wyrazem były portrety Nassera w Bagdadzie i w Bejrucie. Wobec tego dążenia Arabów do politycznej jedności całego Islamu — pisze Allemann — ci, którzy ogłaszają „niezależność małych krajów", usiłują daremnie wtłoczyć rzeczywistość Środkowego Wschodu w obce jej koncepcje.

Panislamizm, tęsknota do zjednoczonego świata mahometańskiego, jest więc siłą bardzo żywą, która w dużej mierze określa postawę narodów arabskich. Ale w jakiej mierze ten panislamizm — sam w sobie — jest ruchem religijnym, a w jakim jest określony przez tendencje czysto socjologiczne, ekonomiczne, jest wyrazem epoki zmierzającej do większych organizmów politycznych. (Warto dodać, że właśnie w dziedzinie religii jedność Islamu jest dosyć trudna do osiągnięcia. Oprócz najważniejszego podziału na szyitów i sunnitów istnieją jeszcze różne sekty i ruchy społeczno-religijne, nieraz zwalczające się nawzajem)

CZYM SIĘ STANIE TA RELIGIA W EPOCE WSPÓŁCZESNEJ

Jeśli jednak nawet uznamy, że teza Smitha o religijnym podłożu dzisiejszego politycznego dynamizmu arabskiego jest grubo

przesadzona, jeśli genezę tego dynamizmu przypiszemy innym czynnikom — nie siłom wywodzącym się z tradycji religijnej, ale czysto dwudziestowiecznym tendencjom społecznym — to i tak problem Islamu jako religii pozostaje bardzo ważny. Na terenach tak bardzo nasyconych religijnością (religijnością żywą, żyjącą w masach), jak kraje Islamu, religia — choćby nie była inicjatorką rozgrywającego się tam dziś problemu historycznego — na pewno będzie na ten proces wpływać, w dużej mierze określać jego charakter, wzmagać jedne tendencje, a przygłuszać inne. W jakim kierunku będzie religia mahometańska oddziaływać na ten burzliwie kształtujący się nowy świat mahometański?

Wszyscy obserwatorzy podkreślają, że dynamizm świata Islamu jest ciągle jeszcze w stanie fermentu, ciągle jeszcze nie określił swojego oblicza. Dlatego też trudno jest wyśledzić, w jakim kierunku będzie zmierzał Islam jako religia. Tło religijne nieraz wzmacnia, wyjaskrawia w nacjonalizmie namiętności szowinistyczne (walka Braci Muzułmańskich z mniejszościami narodowymi), dając im niejako szansę „metafizyczną". Ale może będzie ono oddziaływać również w zupełnie innym kierunku, właśnie antyszowinistycznym i antytotalistycznym.

Autor „Islamu w dziejach nowożytnych", przypisuje zasadniczą rolę tradycji religijnej tylko jako pierwszemu źródłu całego ruchu arabskiego, natomiast sądzi, że kierunek tego dynamizmu będzie wyznaczony nie przez siły duchowe, nie przez oddziaływanie metafizyki *Koranu,* ale wyłącznie przez nacisk sytuacji gospodarczej i politycznej współczesnego świata. Sądzi, że treść Islamu jako religii będzie się kształtować według tych zadań, które wynikną z jej obecnego politycznego zaangażowania. Islam więc — religia społeczności i Historii — stanie się w kontekście XX wieku jeszcze jedną ideologią nowoczesnego imperializmu. Taki horoskop miałby duże szanse prawdopodobieństwa, jeśli się uzna, że religia jest tylko zjawiskiem socjologicznym. Wtedy można sobie wyobrazić, że mahometańska „doktryna Historii" stanie się służebna wobec specyficznych tendencji nowoczesnego nacjonalizmu i że sakralna wizja „społeczności wyznawców" pomoże do zakrzepnięcia świata arabskiego w formacji totalistycznej. Ale czy to pewne, że religie są tylko zjawiskami socjologicznymi?

Jeden z recenzentów, o. John Donohne S. J., przyznając, że Islam bardziej niż inne religie jest w swojej strukturze religią społeczną, religią grupy ludzkiej — podkreśla, że nie znaczy to, aby można go było ujmować jako siłę tylko społeczną, historyczną. „Smith nie docenia tego faktu, że samo sedno Islamu, na którym opiera się społeczna struktura wiary mahometańskiej, jest

twarda i nieustępliwa, ponieważ odwołuje się do boskiego objawienia. Może podstawowy problem Islamu spoczywa w tej głębszej warstwie, gdzie religia albo kształtuje świat zewnętrzny, sama nie będąc przez niego kształtowana, albo też ugina się, załamuje i szuka wypełnienia gdzie indziej. Społeczny element religii rysuje się dziś tak mocno na wzburzonej powierzchni Środkowego Wschodu, że tamten prawdziwie podstawowy problem nie jest uwzględniony w najnowszych pracach o Islamie".

Ten „prawdziwie podstawowy problem" to jest przeżywanie spirytualizmu mahometańskiego przez dzisiejszych wyznawców. W pierwszej epoce dziejów Islamu ten spirytualizm, wielkie wartości duchowe zawarte w religii mahometańskiej sprawiały, że podboje arabskie nie były takimi podbojami eksterminacyjnymi, jak wiele innych podbojów w historii. Religia Islamu — tak jak inne religie — nieraz była służebna wobec polityki, ale zawsze wśród kontynuatorów dzieła Mahometa istnieli ludzie, którzy historyczne posłannictwo Islamu, ów „sukces historyczny" pojmowali jako dążenie do jednoczenia ludzkości, a nie do ujarzmienia obcych plemion. Dobrze znanymi faktami z tych najdawniejszych dziejów Islamu, z okresu jego największej potęgi, są takie zjawiska, jak tolerancyjność mahometan wobec „ludzi Księgi" (czyli wyznawców Biblii): chrześcijan i Żydów, a nawet współżycie pomiędzy mahometanami a wyznawcami hinduizmu w imperium Akbara. Islam był wtedy twórczą siłą cywilizacyjną, jego wpływ na dzieje ludzkości był w ostatecznym obrachunku głęboko humanistyczny. Spirytualizm mahometański niósł ze sobą koncepcję równości ludzi wobec Boga, demokratyzował stosunki społeczne i przełamywał szowinizmy plemienne. Ta „religia społeczności i historii" wyłoniła z siebie wielkie siły personalistyczne, właśnie podkreślające wartość każdego poszczególnego człowieka, i wielkie siły demokratyczne, które mogą dziś być bliskie tradycjom demokratyzmu rewolucji europejskich.

Czy więc nie można liczyć na to, że również w tym nowym świecie muzułmańskim, który się wyłoni z dzisiejszego burzliwego fermentu, religia Islamu — skoro jest tam siłą tak żywą, żyjącą w masach — będzie oddziaływać w tym samym kierunku. Że w nadchodzącej epoce mahometańska „religia Historii" będzie wierna nie swoim tendencjom szowinistycznym, ale swoim wartościom duchowym i może sprawi, że świat muzułmański — znowu potężny — stanie się jedną z głównych sił dążących do zjednoczenia ludzkości — już nie przez podboje, jak musiało być w dawnych wiekach, ale przez współpracę. Tradycje takiej religii zwróconej tylko ku jednoczeniu ludzkości, tradycje religii „otwartej" (w berg-

sonowskim sensie tego słowa), mają bardzo mocne oparcie w samym *Koranie* i w najbardziej autorytatywnych tekstach Islamu. Spośród wielu wersetów *Koranu* wymierzonych przeciwko podziałom pomiędzy ludźmi warto zacytować choćby jeden (V, 53): „Jeśliby Bóg chciał, uczyniłby nas jednym ludem... (Skoro tego nie uczynił), gorliwie współzawodniczcie ze sobą w dobrych czynach. Wszyscy wrócicie do Boga. Wtedy On sam oświeci was w tych sprawach, które są przedmiotem naszych sporów". Są też w Islamie tradycje wielkiej filozofii i mistyki, które narosły wokół *Koranu* poprzez wieki. Oprócz nich są oczywiście również tradycje nietolerancyjnej religii „zamkniętej", szowinistycznej wobec „niewiernych", normalny w dziejach produkt uwikłania religii w interesy plemienne i polityczne. Chodzi jednak o to, co się okaże silniejsze w swoim wpływie na kształt nowej umysłowości muzułmańskiej. Będzie to w dużej mierze zależne od ogólnego kierunku, w jakim będzie się rozwijać sytuacja całej ludzkości. Ale zależy to również od sił duchowych przenikających współczesną religijność mahometańską, może dziś przygłuszonych namiętnościami nieuniknionymi w ciężkiej walce o niezależność polityczną, ale mogących się w przyszłości ujawnić.

Jakże mało wiemy o tym, jakie to są siły, jakie są ich tendencje. Mało znamy zarówno same tradycje mahometańskie jak i ich kształt w umysłowości dzisiejszych wyznawców Islamu. A warto się nimi interesować. Nie jest to dziś dla nas — jak już mówiliśmy — zainteresowanie teoretyczne, „bezinteresowne".

Oprac. **Zygmunt Kubiak**

OSTATNIA PIELGRZYMKA GANDHIEGO

Znakomity orientalista francuski, Louis Massignon, w jednym z numerów „Les mardis de Dar el-Salam" wspomina ostatnie dni życia Mahatmy Gandhiego i snuje rozważania na temat „znaczenia duchowego jego ostatniej pielgrzymki".

Gandhi został zabity 30 stycznia 1948 r. w Delhi, kiedy starał się o pogodzenie wyznawców hinduizmu i muzułmanów. 19 stycznia grupa kobiet muzułmańskich z Delhi, które od szeregu dni — solidarne z Mahatmą — odprawiały post w intencji pokoju między zwaśnionymi obozami, zjawiła się w Birla-House, gdzie przebywał Gandhi. Przyszły okryte welonami, aby skarżyć się, że pomimo ich postu nie ustały gwałty dokonywane przeciwko mniejszości muzułmańskiej w Delhi. Gandhi prosił je, aby odsłoniły przed nim swe twarze, jak to czynią „wobec braci swoich i małżonków", zgodziły się na to. Wyraził im wtedy współczucie i nadzieję, że musi ustać bojkot zwrócony przeciwko muzułmanom i że odżyją w Delhi tradycje „doskonałego rzemiosła muzułmańskiego".

Za tydzień, 26 stycznia, miały się rozpocząć doroczne uroczystości ku czci świętego muzułmańskiego, mistyka Qutb Bakhtiyar, przy jego grobowcu w Mehrauli, o siedem mil na południe od Delhi. (Qutb Bakhtiyar, zmarły w 1235 r., był duchowym przewodnikiem muzułmańskiego sułtana w Delhi, Iltutmisha, który pod jego wpływem wprowadził równe prawa dla Hindusów i muzułmanów). Jak odprawić tę tradycyjną pielgrzymkę — pytały przybyłe kobiety — wobec zażartej wrogości Hindusów? Gandhi oświadczył, że mogą pójść do Mehrauli bez lęku, gdyż on zorganizuje ochotniczą milicję, strzegącą bezpieczeństwa pielgrzymów. Zdecydował się również, pomimo swych 79 lat, sam towarzyszyć pielgrzymce. Poszedł tam 27 stycznia rano. W uroczystości wzięło udział — obok muzułmanów, których było mniej niż w ubiegłych latach — wielu Hindusów i Sikhów. Ochotnicza służba porządkowa, zorganizowana przez Gandhiego, składa się z Hindusów i muzułmanów. Ujrzawszy znisz-

czenia dokonane w mauzoleum świętego, Gandhi oświadczył, że wstydzi się wandalizmu swoich braci Hindusów (którego nie mogą bynajmniej usprawiedliwić gwałty, jakich jednocześnie dokonują muzułmanie przeciwko mniejszości hinduskiej w Pakistanie), i obiecał, że budynek zostanie naprawiony; o wykonanie tej obietnicy zatroszczyli się potem uczniowie Mahatmy po jego śmierci.

Gandhi, wraz z kobietami hinduskimi z jego Aszramu (tego niby „klasztoru", skupiającego najbliższych współpracowników Mahatmy), został wtedy dopuszczony do uroczystości wewnątrz mauzoleum. Hilal Qutbi, potomek świętego, wygłosił przemówienie, w którym przypomniał, w jaki sposób sułtan Iltutmish pod wpływem Qutb Bakhtiyara starał się o tolerancję, równość i sprawiedliwość w swoim państwie. Inny dostojnik muzułmański podziękował Mahatmie za to, że umożliwił odprawienie tej uroczystości, torując w ten sposób drogę do pojednania, a może nawet do możliwości powrotu tysięcy muzułmanów, wygnanych przed 6-ma miesiącami z Delhi. Mahatma, bardzo wzruszony, również wygłosił przemówienie, chociaż przybył tam tylko jako pielgrzym. Wyraziwszy swoje przekonanie o głębokiej jedności wszystkich religii, zwrócił się do obecnych z wezwaniem: „Proszę was, jako braci jednej krwi, abyśmy ślubowali, że już nigdy nie damy posłuchu głosowi Szatana, nigdy nie zejdziemy z drogi braterstwa i pokoju". Na życzenie muzułmanów wyrecytował, razem ze swoimi towarzyszkami, kilka wersetów *Koranu,* które co wieczór były powtarzane w jego Aszramie. Zakończył swoje wystąpienie prośbą, aby muzułmanie zrezygnowali z zemsty za gwałty dokonywane przez Hindusów. „Krew za krew to droga samobójcza". Jeśli zwaśnieni ludzie w Delhi potrafią odmienić swoje serca, położą fundament jedności całych Indii.

Działo się to 27 stycznia. W trzy dni później, gdy Gandhi był już znowu w Birla-House, został zabity przez fanatycznego nacjonalistę hinduskiego, należącego do prawego skrzydła ugrupowania Mahasabha. W momencie śmierci miał już przygotowany — dla „700 000 osad indyjskich" — szkic konstytucji inter-komunalnej, opartej na zasadach *non-violence;* miała ona być realizowana przez rozdzielone po wszystkich osadach małe grupy zwolenników gandyzmu, którzy by własnoręcznie przędli dla siebie ubrania i zajmowali się upowszechnianiem wzoru nowych stosunków między ludźmi i walką o supremację władzy cywilnej nad militarną. Umierając, Mahatma jeszcze usiłował nauczyć swego zabójcę formuły modlitewnej, mającej uwolnić jego duszę od skutków złego czynu, od tego, co Hindusi nazywają *karma.*

„Chciałbym teraz — pisze Massignon — wydobyć naukę duchową, jaka zawiera się w tej śmierci Gandhiego, do której go

doprowadziły, zaciągnęły — krok za krokiem — owe kobiety muzułmańskie w welonach od 19 stycznia do 27 i od 27 do 30".

„W życie ludzkie kobieta wstępuje jako Obcy, jako element sakralny. Jest ona symbolem gościny, wprowadzając — na miejsce pokrewieństwa genealogicznego, przekazywanego w linii męskiej — wspólnotę powinowactwa. W prawnej genealogii Mesjasza cztery razy (Tamar, Rahab, Rut, Betsabea) kobieta rozłamuje genealogię męską, aby ją wreszcie przekreślić dziewiczym poczęciem Mesjasza przez Marię. W świecie Islamu rola, jaką spełnia kobieta (chociaż »osłonięta welonem«, który okrywa jej twarz i jej życie), oznacza właśnie to nawiedzenie społeczności ludzkiej przez element transcendentny, przez Ducha Bożego. Jej uczestnictwo w pięciu podstawowych obowiązkach monoteizmu wywodzonego od Abrahama (wyznanie wiary, modlitwa, post, jałmużna, pielgrzymka), chociaż ograniczone okresami niedyspozycji fizjologicznej, jest w istocie wydźwignięte do wyższego poziomu wolności, gdyż właśnie z powodu swojej słabości kobieta może uzależnić wykonywanie tych obowiązków od swego swobodnego wyboru. W dziedzinie przepisów kanonicznych to, co dla mężczyzny jest »ścisłą powinnością« *(fard)*, dla kobiety jest »nadobowiązkowe« *(nafila)*. A właśnie przez spełnianie tego, co nie jest ściśle przepisane, poprzez *nawafil*, można się zbliżyć duchowo do Boga. *Shahada* (wyznanie, że Bóg jest jeden) staje się u kobiety »wyznaniem serca« *(dhikr khafi)*. »Wojną świętą« kobiet — mówi jeden z haditów (wypowiedzi przypisywanych Mahometowi przez tradycję muzułmańską) — jest „pielgrzymka błogosławiona" *(hajj mabrur)*. Dopiero za drugą zasłoną — zasłoną okratowanego zagrodzenia, za którym przebywa mniszka — kobieta muzułmańska może uczestniczyć w publicznej modlitwie piątkowej *(salat)*. Tylko za pośrednictwem pełnomocnika może ona składać dziesięcinę-jałmużnę *(zakat)*. Co się tyczy postu kanonicznego (w miesiącu *Ramadan*), to ponieważ jest on dla kobiet prawie nieobowiązkowy, te, które go zachowują mają szczególnie żarliwą świadomość jego treści religijnej.

W indyjskiej społeczności muzułmańskiej — dzięki systemowi wychowania, dającemu kobietom głębszą formację moralną niż w innych krajach Islamu — wcześnie zaczęły one interesować się życiem społecznym. Już w latach dwudziestych naszego stulecia wiele kobiet muzułmańskich zrozumiało, że toczona przez Gandhiego walka o przywrócenie życiu jego treści sakralnej współbrzmi głęboko z dążeniem do uduchowienia obrzędów Islamu, takiego uduchowienia, jakie wierząca mahometanka może w sobie „począć". I Gandhi dzięki nim, w tych postach i pielgrzymkach

odprawianych wespół z niemi w intencji sprawiedliwości, znalazł u kresu swego życia takie odczucie transcendencji jedynego Boga, jakiego nie mogła mu przekazać jego żona Kasturbai, skromna wyznawczyni hinduskiego bramanizmu.

Gandhi znalazł to odczucie nieświadomie, gdyż jego stereotypowe zdania o jedności wszystkich religii są po prostu kliszami synkretyzmu politeistycznego, tradycyjnie związanego z hinduską myślą religijną. (A my, chrześcijanie, wiemy, że skoro istnieje tylko jedno Słowo, to rozliczne synonimy, jakich używamy próbując wyrazić to, cośmy sobie uświadomili, nie mogą być »jakiekolwiek«, »takie czy inne« bez różnicy, lecz muszą być starannie wybrane). Takie jednak obrzędy muzułmańskie, jak post i pielgrzymka, należą do *via negativa* najbardziej ortodoksyjnego spośród kultów monoteistycznych, wyrażają dążenie ku temu Bogu rzeczywistemu, niepowtarzalnemu, objawionemu, niedostępnemu — Bogu Abrahama.

Przez sam ten fakt, że Gandhi pościł i pielgrzymował wespół z wyznawczyniami Boga Abrahamowego, pojęcia postu i pielgrzymki (sanskryckie *vrota* i *tirtha)* uzyskały dla niego nowy wymiar. Tradycja ascezy hinduskiej zaleca post i pielgrzymkę jako dobrowolne i uciążliwe środki unifikacji jaźni i przeobrażenia naszego osobowego, egoistycznego »ja«, w ideę uniwersalną, raczej potencjalną niż istniejącą, ideę wyzwoloną od wszelkich iluzji. Natomiast uczestnictwo Gandhiego w postach i pielgrzymkach muzułmańskich, będących wypełnieniem przepisów kanonicznych objawionego prawa monoteistycznego, wiodło go ku uświadomieniu sobie tego, co literatura chrześcijańska — poprzez Tołstoja i Ruskina — dała mu poznać tylko »słownie«: ku poznaniu straszliwej obecności żywego Boga w głębi wszystkich naszych czynów, w nas samych. Takie uświadomienie wyłania się z duchowego wejrzenia w te monoteistyczne obrzędy. W ten sposób Gandhi znalazł się w obliczu najwyższej Ofiary, dzięki temu, że w głębi swojej duszy uczynił jałmużnę gościnności *(atathi)* dla prześladowanych kobiet.

Gandhi bowiem wzniósł się wyżej, niż sięga banalny synkretyzm intelektualistyczny przeciętnego hinduizmu. Swoje żarliwe pożądanie Jedności wydźwignął aż do urzeczywistnienia tej jedności z Obcym, która nazywa się gościnnością i jest pełnią »uczynków miłosierdzia«, zawierając je wszystkie w sobie i likwidując „nietykalność" pariasów. Gandhi wobec pariasów zrezygnował z przywilejów swojej kasty i w zamian za to dostąpił uczestnictwa w zbawczych obrzędach, jakimi rozporządzają kulty monoteistyczne wywodzące się od Abrahama".

W dalszym ciągu Massignon przechodzi do rozważań już nie

tylko nad ostatnim etapem życia Gandhiego, ale nad całą jego walką o przemianę świata, i analizuje idee gandyjskie na tle hinduizmu i muzułmańskiego monoteizmu. Naczelną ideą Gandhiego była „heroiczna *non-violence*", heroiczne przeciwstawianie się wszelkim formom gwałtu i przemocy, „restytuowanie prawdy w życiu obywatelskim". Swoją *non-violence* określał Gandhi hinduskim terminem *satyagraha* (można to przetłumaczyć: „niewzruszone trwanie przy prawdzie"). Otóż zdaniem francuskiego orientalisty, na gandyjskie pojęcie „Prawdy" (którą Mahatma nieraz nazywa swoim Bogiem), na jego treść metafizyczną i społeczną, szerszą i głębszą niż w przeciętnym hinduizmie — wywarły duży wpływ pewne nurty religijnej myśli Islamu, z którymi Gandhi się stykał.

Już w hinduizmie „prawda" *(satya)* była często przedmiotem jakby kultu religijnego i sakralne legendy hinduskie obfitują w przykłady bohaterów, którzy wszystko umieli poświęcać dla wierności prawdzie. Ale dopiero mistyka muzułmańska, przenikając do Indii, nadała temu pojęciu nową wagę metafizyczną. Mistycy Islamu, apostołując swoją religię w obcych krajach — w Turcji, Persji i Indiach — stale oznaczali Boga monoteizmu „„Allaha" imieniem „Prawda" *(Haqq)*. To nowe znaczenie z arabskiego terminu *Haqq*, tłumaczonego w Indiach *satya*, oddziałało na treść hinduskiego pojęcia „prawdy". Dla indyjskiej sekty Kabirpantów[1] *Satya* jest głównym imieniem „prawdziwego Boga", a raj obiecany wiernym nazywa się *Satyaloka*. We wschodnim Bengalu wisznuicki kult „Nauczyciela Prawdy" *(Satya Pir)* już w XVI wieku zmieszał się z kultem świętego męczennika muzułmańskiego z Bagdadu, Mansur Hallaj, który — stojąc już pod szubienicą — miał wykrzyknąć słowa apokaliptyczne, zapowiadające Sąd: „Jam jest Prawda". Muzułmański kult „Prawdy", wyposażony w dramatyczne obrzędy, istnieje do dziś w dwóch dzielnicach Bengalu, wśród zamieszkałych tam wieśniaków i rzemieślników wyznających Islam. Muzułmanie ci w okresie sporów nacjonalistycznych między Pakistanem a Indiami stali wiernie po stronie Gandhiego, wyrażając zrozumienie dla jego walki o sprawiedliwość społeczną i o prawdę. „Dla mistycznego Islamu — pisze Massignon — sprawiedliwość jest postulatem samej Prawdy boskiej, domagającej się, abyśmy dawali jej świadectwo w życiu społecznym. To właśnie czynił Gandhi, odcinając się od anty-społecznego eremityzmu większości ascetów hinduskich".

Przez tę swoją walkę o przywrócenie sakralnego sensu życia — mówi dalej Massignon (jego esej jest odczytem, który był wygło-

[1] po francusku: *les Kabirpanthis*.

szony w Kairze dla audytorium złożonego z muzułmanów i chrześcijan) — „Gandhi pierwszy pokazał drogę, na której ludzkość mogłaby uniknąć trzeciej wojny światowej, grożącej ostateczną zagładą. Gandhi uważał, że wierzący różnych wyznań powinni wzmóc swoje uczestnictwo w uczynkach miłosierdzia wobec wszystkich ludzi, wyrzekając się raz na zawsze wszelkiej zawiści wyznaniowej, współzawodnicząc tylko w dążeniu do dobra, odnajdując zasadę swojej ostatecznej jedności w absolutnie lojalnej szczerości słów, jakimi będą sobie wzajemnie ofiarowywać gościnę i pokój. Chociaż mówi się o »ośmiu uczynkach miłosierdzia«, w istocie jest tylko jeden uczynek: udzielenie świętej gościny, wyciągnięcie ręki do Gościa, do tego tajemniczego przybysza, tego nieznajomego, którym jest sam Bóg, przychodzący do nas, aby zdać się na naszą łaskę, nasz gość bezbronny... Komplikacje i dwuznaczności, jakie socjologowie odnajdują w zewnętrznych, materialnych aspektach pojęcia »sakralności«, nie powinny zasłaniać przed nami istoty rzeczy... Najważniejsze jest, aby zwrócić spojrzenie ku temu Gościowi. I nie patrzmy na niego od razu wprost, ale przyjrzyjmy się mu najpierw w tym zwierciadle, które w Persji, w Indiach i w Afganistanie nazywa się »zwierciadłem oblubieńców« albo »zwierciadłem Bibi Meryem«. Według tamtejszych zwyczajów, narzeczony przed pierwszym uroczystym spotkaniem powinien widzieć tylko rękę swojej dziewczyny. Dopiero gdy nadchodzi uroczysty moment poznania, zawiesza się w komnacie, gdzie młodzi mają się ze sobą spotkać, lustro, pod którym często kładzie się jeszcze księgę *Koranu*. Kiedy narzeczeni wchodzą do komnaty, każde innymi drzwiami, nie patrzą na siebie wprost, bo wtedy widzieliby nawzajem swoje twarze w pozycji odwróconej: prawe oko z lewej strony, lewe oko z prawej. Zanim zwrócą się ku sobie, najpierw patrzą w głąb komnaty, ku zwierciadłu, i tam oglądają siebie nawzajem w pozycji właściwej »naprostowanej« (por. *Koran* 37, 43, 56, 16): prawe oko po prawej, lewe oko po lewej, tak jak będą patrzeć na siebie w Raju, tak, jak widzi ich Bóg, ukryty w głębi ich serc. Tak przyglądają się sobie wyzwoleni od egoistycznych deformacji widzenia. Wszystkie zażarte konflikty pomiędzy różnymi rasami wynikają stąd, że żadna ze stron nie chce obejrzeć drugiej w takim »zwierciadle oblubieńców«..."

Oprac. **Zygmunt Kubiak**

LUDWIK DEMBIŃSKI

IDEA NARODU CZY IDEA POSTĘPU

Obecna ewolucja struktury i organizacji społeczności międzynarodowej, o której pisano już na tym miejscu[1]), ma swe prawdziwe źródło w przemianach zachodzących współcześnie wewnątrz tworzących ją państw. Bez uwzględnienia tych ostatnich nie podobna zrozumieć współczesnej skomplikowanej rzeczywistości politycznej świata.

Nie można nawet myśleć o analizowaniu tutaj całokształtu niezwykle złożonych procesów, zachodzących dzisiaj na tej płaszczyźnie. Rozważmy więc tylko zagadnienie wzajemnego stosunku narodu i państwa, które — z punktu widzenia przeobrażeń na terenie międzynarodowym — jest chyba szczególnie ważne. Nie będziemy przy tym wartościować zachodzących tu procesów, ani wnikać w ich przyczyny psychologiczne i socjologiczne. Poprzestaniemy na zarysowaniu ich kierunku i przedstawieniu wpływu na współczesną ewolucję polityczną świata.

I

Za podstawę rozważań przyjmiemy definicję narodu, która wydaje się najbliższa rzeczywistości społecznej. Otóż nie wdając się w szczegóły powiedzieć można, że naród jest największą i najdoskonalszą z ludzkich wspólnot. Naród jest wspólnotą, a nie społecznością, ponieważ spajającym go elementem, jego przedmiotem, są nie — jak w przypadku społeczności — świadome cele i dążenia tworzących go ludzi, lecz niezależnie od ludzkiej woli i wyboru wspólne środowisko etniczne i genetyczne, w którym urodzili się i żyją i które narzuca jednostkom sposoby myślenia, obyczaje i kulturę. Na tym gruncie z czasem zrodzi się wspólna świadomość narodowa. Ponieważ naród jest wspólnotą, a nie społecznością, nie posiada ani własnej organizacji, ani władzy.

---

1 L. Dembiński, *Społeczność międzynarodowa w filozofii i w rzeczywistości*, „Znak" nr 60; Ramy *organizacyjne społeczności międzynarodowej*, „Znak" nr 63.

Takie określenie narodu odróżnia go zarówno od rasy, jak i od państwa. Rasa jest bowiem zbiorem jednostek posiadających pewien wspólny zespół cech anatomicznych i fizjologicznych, wyodrębnionych przez antropologię, i wskutek tego jest zjawiskiem przyrodniczym, a nie społecznym.

Państwo natomiast, chociaż jest — podobnie jak naród — zjawiskiem społecznym, odróżnia się od niego tym, że jest społecznością polityczną o wyraźnych celach, określonych przez rozum ludzki i będących przedmiotem dążenia ludzkiej woli. Dzisiaj z reguły każdy człowiek jest równocześnie członkiem wspólnoty narodowej i społeczności państwowej. Co więcej, członkowie jednego są najczęściej, choć nie jest to regułą, obywatelami tego samego państwa. Ale nawet wówczas naród i państwo zachowują swoją socjologiczną odrębność.

Upłynęły tysiące lat historii ludzkiej, zanim niespełna dwieście lat temu pojawił się w Europie problem stosunku narodu i państwa. Jest to o tyle godne uwagi, że przecież od najdawniejszych czasów w różnych punktach kuli ziemskiej istniały naturalne wspólnoty ludzkie, posiadające wspólny język i wspólne obyczaje, a więc odpowiadające z grubsza naszej definicji narodu. Istniały również i przemijały państwa wielkie i małe, jednolite i zróżnicowane pod względem etnicznym. Co więcej, nawet w Europie problem ten powstał dopiero na długo po ukształtowaniu się grup, które obecnie nazywamy narodami, i państw, które w większości do dzisiaj zachowały swoją ciągłość. Fakty te zdają się świadczyć, że stosunek narodu i państwa jest problemem politycznym, związanym z konkretnym etapem historycznym.

Państwo jest społecznością polityczną, której cel i zasada (przedmiot) — porządek prawny i strzegąca go władza — są wytworem ludzkiego rozumu i przedmiotem świadomego dążenia ludzkiej woli. Nie będziemy przypominać, jaką treścią prawno-organizacyjną wypełniały się w toku historii ramy społeczności państwowej. Nie będziemy też wracać do tych państw, które należąc do zupełnie innej epoki czy innego rejonu geograficznego nie mogą być uważane za ogniwa ewolucji, prowadzącej do powstania współczesnego problemu narodowego.

Jednym z celów państwa jest ochrona dóbr jego obywateli, zarówno osobistych, więc życia, wolności, jak i materialnych. Ten właśnie element szczególnie jasno występował w państwie feudalnym, którego organizacja opierała się na systemie osobistych „umów o ochronę" między wasalami a suwerenami.

W miarę przekształcania się państwa feudalnego w nowożytną monarchię absolutną obowiązek chronienia obywateli stawał się

coraz bardziej bezosobowy. Prowadziło to do generalizacji obowiązującego porządku prawnego i równocześnie do zacierania się tego podstawowego obowiązku państwa.

Ważną cechą państwa nowożytnego była uprzywilejowana pozycja szlachty i arystokracji rodowej. W ustroju feudalnym uprawnienia suzerena wobec wasali wynikały z dwustronnej umowy, opartej na rzymskiej zasadzie *do ut des:* ty zapewniasz mi ochronę, a ja się tobie w zamian podporządkowuję. W państwie nowożytnym pozostały przywileje możnych, zarówno w zakresie współrządzenia państwem (w mniejszym lub większym zakresie), jak i w stosunku do niższych warstw obywateli. Ale przywileje te nie opierały się już na zasadzie umowy, nie tylko dlatego, że forma ta wyszła z użycia, ale ponadto ochronę mienia obywateli i porządku w coraz szerszym zakresie gwarantowała bezosobowa maszyna państwowa.

W dziedzinie polityki zagranicznej monarchie absolutne kierowały się przede wszystkim interesami dynastycznymi. Wyrażało się to w dążeniu poszczególnych monarchów i dynastii do poddania swej władzy jak największych obszarów.

Na skutek tych i innych jeszcze czynników, poczynając od średniowiecza, postępowało rozdwojenie między masami obywateli (poddanych) a porządkiem prawno-państwowym i rządzącym nim aparatem. Równocześnie, w związku z postępującą stabilizacją granic państwowych, naturalne więzy etniczne i genetyczne, językowe i kulturowe wzmacniał fakt podlegania jednemu porządkowi prawno-państwowemu. Doprowadziło to do powstania nowoczesnych państw narodowych.

Rewolucja Francuska i poprzedzające ją teorie polityczne zmierzały do nowego ułożenia stosunków między państwem a obywatelami i zlikwidowania, a w każdym razie złagodzenia istniejących między nimi sprzeczności. Służyła temu teza, że władza państwowa należy do mas obywateli, którzy w tej czy innej formie delegują ją swoim reprezentantom, przy czym masy te określano mianem narodu. Skoro zaś suwerenem i źródłem władzy jest naród, to zadaniem państwa jest mu służyć. A więc państwo podporządkowane zostało narodowi. W ten sposób od razu na wstępie nadano narodowi znaczenie polityczne, a nie socjologiczne. Te ogólne założenia, które w ciągu następnych 150 lat przybierały postać najrozmaitszych doktryn i teorii politycznych, można w skrócie nazwać ideą narodową.

Rozwój idei narodowej po Rewolucji Francuskiej poszedł w dwu kierunkach: demokracji liberalnej i nacjonalizmu.

Teza o suwerenności narodu z natury rzeczy była odpowiednim

gruntem dla rozwoju demokracji parlamentarnej typu zachodnioeuropejskiego. I chociaż ustrój ten pozwolił zachować równowagę między prawami zbiorowości z jednej, a obywatela z drugiej strony, to jednak na długie lata związany został z ideą narodową w jej umiarkowanej postaci.

Rewolucja Francuska miała przede wszystkim charakter rewolucji demokratycznej, a nie narodowej. Niemniej wysunięta przez nią idea narodu została później rozwinięta do ostatecznych konsekwencji, szczególnie przez myśl niemiecką. Naród i jego wielkość stały się wartością absolutną, której bezwzględnie podporządkowane zostały interesy tworzących go jednostek. Najwyższym celem i zadaniem państwa i jego władzy była służba Narodowi. Z zadania tego najlepiej wywiązać się mogło państwo o ustroju autokratycznym, w którym do minimum ograniczono prawa jednostek i grę ich egoistycznych interesów, a cały wysiłek władzy, skupionej w jednym ręku, mógł koncentrować się na dążeniu do dobra i wielkości Narodu, pojmowanego abstrakcyjnie, jako wartość absolutna.

Konsekwencje doktryn nacjonalistycznych w życiu międzynarodowym są dobrze znane. Wobec dobra Narodu, które jest wartością absolutną i najwyższym prawem, prawa i roszczenia innych państw i narodów tracą wszelką wartość. Takie właśnie były założenia „polityki zagranicznej" Hitlera.

Idea narodu wywarła silny wpływ również na politykę zagraniczną państw liberalnych. Wymaga to podkreślenia, ponieważ, jak widzieliśmy, w dziedzinie ustrojowej idea narodu rozwinięta została w kierunku demokratycznym. Wynikało to stąd, że chociaż władza wykonywana była w imię dobra abstrakcyjnie pojmowanego narodu, to jednak sprawowali i kontrolowali ją ludzie, odpowiedzialni przed swoimi wyborcami. Wyborcy zaś, chociaż może oddani sprawie swojego narodu, z reguły niechętnie poświęcają jej swoje osobiste prawa i interesy. Ale w polityce zagranicznej hamulce te działały znacznie słabiej. Tutaj bowiem interesy narodu częściej kolidują z prawami innych narodów niż z interesami własnych obywateli. Dlatego chociaż państwa demokratyczne mniej są skłonne niż państwa autokratyczne do prowadzenia wojen zaborczych, to jednak i one w stosunkach z innymi państwami kierowały się przede wszystkim interesem swojego narodu.

Interes narodowy pojmowany był przy tym dość jednolicie. Otóż idea narodu powiązana była ściśle z zajmowanym przezeń terytorium. Wynikało to zapewne stąd, że aż do czasów najnowszych własność ziemska była podstawowym miernikiem bogactwa. Stąd też wielkość narodu i państwa narodowego mierzono posia-

danym przez nie obszarami. Tym właśnie, bardziej niż względami gospodarczymi, tłumaczy się zaborczość państw europejskich, zarówno w Europie jak i na innych kontynentach.

Można więc chyba przyjąć, że od czasów Rewolucji Francuskiej aż do zakończenia ostatniej wojny idea narodu była w pewnym stopniu siłą napędową historii europejskiej, rzutującą również na inne kontynenty. Trudno byłoby znaleźć w tym okresie jakiekolwiek międzynarodowe wydarzenie polityczne, które nie pozostawałoby w ścisłym związku z ideą narodową. Wszystkie wojny toczone przez państwa europejskie na naszym kontynencie i poza nim, wszystkie rozgrywki i kombinacje dyplomatyczne, wszystkie bunty i powstania ludów europejskich, pozostających pod obcym panowaniem, miały za podstawę dążenie do wielkości albo też rzeczywiste lub urojone prawa jakiegoś narodu, mającego swą własną organizację państwową lub pragnącego organizację taką stworzyć.

Szczytowym punktem rozwoju idei narodowej i równocześnie jej krańcowym wynaturzeniem był hitlerowski narodowy socjalizm i faszyzm Mussoliniego. Ale nie zapominajmy, że gruntem, na którym się one rozwinęły, była powszechna, przynajmniej w Europie, akceptacja idei narodowej. Jej najdobitniejszym wyrazem politycznym był Traktat Wersalski, którego myślą przewodnią była zasada narodowości, ciążąca później na całym międzywojennym dwudziestoleciu.

Idea narodowa została szeroko przyjęta również na gruncie doktrynalnym, i to nie tylko przez teoretyków nacjonalizmu różnych odcieni, lecz i przez ludzi, którzy nacjonalizm zdecydowanie potępiali. Wśród tych ostatnich nie brak myślicieli katolickich, jak Delos, Maritain i in., którzy starali się sprowadzić problem narodu do właściwych proporcji socjologicznych i podciąć filozoficzne korzenie doktryn nacjonalistycznych, wykazując absurdalność tezy o absolutnej wartości narodu i płynących z niej konsekwencji filozoficzno-politycznych. Ale walcząc z wynaturzeniami idei narodowej uznawali równocześnie, że naród, taki jak ukształtowała go historia i myśl europejska, jest najważniejszą z ludzkich wspólnot i jedynym naturalnym środowiskiem tworzenia się kultury i cywilizacji, spełniającym w ten sposób doniosłą i nieodzowną rolę historyczną.

Nie chcemy kwestionować merytorycznej słuszności tych teorii. Wydaje się jednak, że są one sprawdzalne historycznie i socjologicznie tylko na pewnym określonym materiale. I dlatego błąd ich tkwi w nadmiernym uogólnieniu, które m. in. osłabiło ich wartość polemiczną. Zwykle bowiem teoria rozwinięta do swych ostatecznych konsekwencji, jak w tym przypadku idea nacjonalistyczna,

ma większą siłę atrakcyjną niż analogiczna teoria o nieco stępionych rogach. A przecież w obu interesujących nas teoriach przyznano narodowi wartość absolutną: w doktrynie nacjonalistycznej — na płaszczyźnie filozoficznej, w pozostałych na gruncie socjologii, historii i... polityki.

Wspomniany błąd, którego do niedawna trudno było uniknąć, wynikał chyba z milczącego założenia, że to, co dzieje się w Europie — kolebce współczesnej cywilizacji — musi z pewnym opóźnieniem powtórzyć się gdzie indziej. Przewidywanie to coraz wyraźniej okazuje się nietrafne, bo problemy narodowe poza Europą przybierają całkiem inną postać.

Charakterystycznym tego przykładem są Stany Zjednoczone. Już walka o niepodległość 13 kolonii pozbawiona była elementów narodowych i miała charakter buntu przeciw istniejącemu porządkowi prawno-państwowemu, co zbliżało ją do Rewolucji Francuskiej. Również i w następnych latach poszerzenie ich obszaru państwowego, polegające przede wszystkim na wypieraniu i eksterminacji tubylców, podyktowane było osobistymi potrzebami osiedleńców i stąd wolne od mitologii narodowej. Ponadto naród amerykański jest w znacznym stopniu złożony z emigrantów, a więc ludzi, których przywiązanie do własnej ojczyzny nie powstrzymało od wyruszenia za Atlantyk w poszukiwaniu lepszego jutra lub schronienia się przed prześladowaniami religijnymi czy politycznymi. Ludzie tacy ze względów psychologicznych nie są podatnym gruntem dla idei nacjonalistycznych. Wreszcie elementem spajającym w jedną całość żyjące w Ameryce liczne grupy narodowe nie są więzy historyczne, językowe czy kulturowe, jak w przypadku narodów europejskich, lecz to, co nazywa się *american way of life* — sposób życia uwarunkowany specyficznym systemem społeczno-politycznym i szeroko dostępnymi zdobyczami najnowocześniejszej techniki i technologii. Na tym opiera się niespotykana gdzie indziej łatwość asymilowania ludzi należących do najróżniejszych narodowości i spajanie ich w nową wspólnotę.

Również dzisiejszy naród radziecki, w którego skład wchodzi kilkanaście narodowości, powstał na zupełnie innych zasadach niż narody europejskie. Rolę spoiwa odegrała głoszona przez państwo idea socjalistyczna i wspólne budowanie nowego porządku społecznego.

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że w okresie międzywojennego nasilenia w Europie idea narodu nie znalazła prawie żadnego oddźwięku u ludów Azji i Afryki. Obojętne, czy ten brak rezonansu był wynikiem systemu kolonialnego. Ważne jest to, że nacjonalizm pozostał wówczas specyfiką europejską, z jednym wyjątkiem w po-

staci Japonii. Sprawdza się to nawet w Ameryce Łacińskiej, gdzie idea narodowa nigdy nie odgrywała równie doniosłej roli politycznej jak w Europie.

II

Bezwarunkowa kapitulacja Niemiec w 1945 roku stanowi niewątpliwie kres rozwoju nacjonalizmu w Europie, a z nim i bardziej umiarkowanych postaci idei narodowej.

Wynik wojny dowiódł w sposób przekonywający, że tezy nacjonalistyczne o absolutnej nadrzędności praw Narodu nad prawami innych narodów nie tylko są błędne doktrynalnie, ale ponadto w połowie XX wieku nie dają się już realizować na gruncie politycznym. Rozumiały to państwa sojusznicze, które toczyły wojnę w imię sprawiedliwości i ochrony równych praw wszystkich, a więc i swoich narodów, nie zgłaszając przy tym poważniejszych pretensji terytorialnych. Dlatego II Wojna Światowa, choć najkrwawsza w historii i zakończona druzgocącym zwycięstwem jednej strony, przyniosła nieproporcjonalnie małe zmiany na politycznej mapie świata. Równocześnie żadna inna wojna nie przyniosła równie gwałtownych i głębokich przeobrażeń we wszystkich dziedzinach życia społecznego, gospodarczego i politycznego, i to w skali całego świata. I właśnie fakt, że te rewolucyjne przeobrażenia dokonały się w ramach prawie niezmienionego układu granic państwowych, i to mimo że atak na ten układ był bezpośrednią przyczyną wojny, jest chyba niezwykle przekonywającym dowodem jakiegoś ogólnego przewartościowania. Problem ekspansji terytorialnej, będący konsekwencją idei narodowej, ustąpił miejsca innym i nowym problemom społecznym, gospodarczym, ideologicznym i politycznym.

Historia lat powojennych tezę tę zdecydowanie potwierdza. Znamienny jest przede wszystkim sposób, w jaki potraktowano pokonane Niemcy. Otóż wbrew dotychczasowym zwyczajom celem okupacji wojskowej nie było zapewnienie korzyści mocarstwom zwycięskim czy likwidacja państwa niemieckiego, lecz dokonanie jego wewnętrznej, politycznej, społecznej i gospodarczej przebudowy, i przygotowanie go do niepodległego bytu w ramach nowego porządku światowego. Nawet problem naszych Ziem Zachodnich potraktowany został pod kątem widzenia ostatecznej stabilizacji spornej od wieków granicy polsko-niemieckiej.

W tej sytuacji w okresie powojennym na pierwszy plan wysunął się problem odbudowy gospodarczej państw europejskich. Zadanie to wymagało połączenia wysiłków i nawiązania jak najściślejszej współpracy międzynarodowej. Podział polityczny Europy po linii

Łaby uniemożliwił co prawda nawiązanie współpracy w skali ogólnoeuropejskiej, ale za to prawdopodobnie przyspieszył i ułatwił równoległą integrację polityczną i gospodarczą po obu stronach tej linii. Wszystkie państwa cały swój wysiłek skoncentrowały na odbudowie i dążeniu do rozwoju gospodarczego i społecznego. W związku z tym względy prestiżu narodowego przestały odgrywać rolę polityczną, a jego miejsce zajęła milcząco uznawana zasada: dobra jest każda polityka, która przyczynia się do rozwoju gospodarczego i do podniesienia dobrobytu ludności, a zła każda, która postęp ten hamuje. Tę zasadę polityczną nazwać można w skrócie ideą postępu społecznego. Dla ilustracji można wskazać, że jej stosowanie jest dzisiaj głównym źródłem wielu aktualnych sprzeczności, które ujawniły się na terenie Europy Zachodniej, np. w związku z próbami zmontowania wspólnego rynku i in.

Niemałą rolę w wypieraniu idei narodowej przez ideę postępu społecznego odegrał z pewnością fakt, że ośrodkami, wokół których gromadzą się dziś państwa, są Stany Zjednoczone i ZSRR, którym, jak widzieliśmy, obca jest idea narodowa w wydaniu europejskim, natomiast ich głównym celem jest postęp społeczny i gospodarczy. W ZSRR jest on założeniem programowym, wynikającym z zasad marksizmu, w Stanach Zjednoczonych zaś — wynikiem ekspansji gospodarki kapitalistycznej.

Nasuwa się tu pytanie, jaki jest zasięg procesu zanikania idei narodowej, skoro tzw. walki narodowo-wyzwoleńcze ludów kolonialnych i powstawanie nowych państw w Azji i Afryce jest jednym ze zjawisk charakteryzujących okres powojenny. W kwestii tej panuje wiele nieporozumień.

W procesie dekolonizacji idea narodowa czy nacjonalizm w znaczeniu europejskim odgrywa znacznie mniejszą rolę, niż się to na ogół przyjmuje. Ich miejsce, podobnie jak dziś w Europie, zajmuje idea postępu społecznego. Potwierdzają to liczne fakty.

Przede wszystkim na obszarach Azji i Afryki, na których w ostatnich latach wyrosły niepodległe państwa, brak jest wspólnot o typie narodów europejskich. Granice młodych państw afro-azjatyckich często nie mają żadnego uzasadnienia etnicznego i w większości przypadków, szczególnie w Afryce, pokrywają się z administracyjnymi granicami obszarów kolonialnych, wytyczonymi arbitralnie przez mocarstwa europejskie w czasie kongresu berlińskiego. Ponadto władztwo kolonialne pozbawione było cech supremacji jednego narodu nad innym: linia podziału między władcami a poddanymi pokrywała się z linią podziału rasowego. Obok wynikających na tym tle sprzeczności w krajach pokolonialnych przetrwały dawne

antagonizmy plemienne i religijne, natomiast obce pozostały im problemy narodowe.

Znamienną cechą systemu kolonialnego było faktyczne niedopuszczanie ludów kolonialnych do udziału w postępie cywilizacyjnym białego człowieka. Było to tym bardziej niesprawiedliwe, że ludy kolonialne nie tylko znalazły się w strefie wpływów cywilizacji europejskiej, ale ponadto swoją pracą, a przede wszystkim bogactwami naturalnymi swoich krajów przyczyniały się wydatnie do tego postępu. I właśnie bunt przeciwko zacofaniu, przeciwko hamowaniu postępu, przeciwko wykorzystywaniu bogactw naturalnych nie dla dobra ludności tubylczej, lecz dla podnoszenia stopy życiowej mieszkańców Europy, jest prawdziwą siłą napędową procesu dekolonizacji. Dlatego nie jest kwestią przypadku, że proces ten rozpoczął się nie w okresie rozkwitu nacjonalizmu, lecz w momencie historycznym, kiedy jego miejsce poczęła zajmować idea postępu społeczno-gospodarczego.

Również polityka niepodległych dziś państw afro-azjatyckich pozbawiona jest na ogół elementów nacjonalistycznych. Jej głównym natomiast celem jest nadrobienie wielowiekowego zacofania w dziedzinie społecznej i ekonomicznej. Dlatego nie dążą one do autarchii gospodarczej czy do powiększenia swego terytorium, lecz przeciwnie — mają tendencję do daleko posuniętej współpracy międzynarodowej i łączenia się w większe całości.

Wydaje się nawet, że politykę krajów arabskich, a w szczególności Egiptu nasserowskiego, lepiej tłumaczy dążenie do nadrobienia wielowiekowego zacofania, aniżeli zapędy nacjonalistyczne na wzór hitlerowski.

Należy wspomnieć jeszcze o problemach rasowych, które w pewnych krajach, jak Unia Południowo-Afrykańska czy Stany Zjednoczone, wysuwają się na pierwszy plan i pojawiają się nawet w liberalnej pod tym względem Anglii. Otóż dzisiejsze problemy rasowe nie mają wiele wspólnego z rasistowskim nacjonalizmem Hitlera. Przede wszystkim istnienie odrębnej rasy białej, czarnej czy żółtej jest niewątpliwym faktem fizycznym i fizjologicznym, podczas gdy hitlerowska „rasa aryjska" była absolutną fikcją. Po drugie istotnym podłożem dzisiejszego współzawodnictwa między rasami w wymienionych krajach nie są abstrakcyjne idee, lecz konkretne sprzeczności w dziedzinie społecznej i gospodarczej, a niekiedy i politycznej. Dlatego też i te konflikty tłumaczą się ogólnym dążeniem ludów innych ras do pełnego udziału w postępie społecznym białego człowieka.

Idea postępu społeczno-gospodarczego, podobnie jak dawniej idea narodowa, wywiera wpływ na dzisiejsze formy władzy pań-

stwowej. Ona też, a nie nacjonalizm, tłumaczy współczesną tendencję do „silnych rządów".

Idea ta w różnych krajach nabiera różnej treści. Tam gdzie osiągnięto najwyższy poziom rozwoju gospodarczego, wyraża się chęcią zachowania pierwszego miejsca w świecie przez utrzymanie szybkiego tempa postępu ekonomicznego. W innych krajach oznacza ona dążenie do dogonienia czy prześcignięcia krajów dzisiaj przodujących. Wreszcie — w krajach gospodarczo zacofanych polega na dążeniu do jak najszybszego odrobienia wielowiekowych zaległości.

Różne bywają koncepcje tego postępu i różne, w zależności od kraju, jego miejsce w ogólnej hierarchii wartości. Ale wszędzie podobne są podstawowe elementy: rozwój gospodarki narodowej, wzrost dochodu narodowego i stopy życiowej ludności, rozbudowa systemu świadczeń i urządzeń socjalnych, wreszcie dążenie do podnoszenia ogólnego poziomu wykształcenia obywateli. O utwierdzeniu się opinii publicznej w przekonaniu, że to są prawdziwe i najważniejsze zadania państwa, świadczy fakt. że np. na Zachodzie wielokrotnie częściej pojawia się dzisiaj w druku termin *welfare State* („państwo opieki społecznej") niż dawny *national State* („państwo narodowe").

Realizacja tych szerokich zadań powoduje stałe poszerzanie zakresu ingerencji państwa w różne dziedziny życia. W państwach socjalistycznych jest to założeniem programowym, w państwach kapitalistycznych powszechnie znanym faktem. Sprzyja temu ponadto wzmagająca się na całym świecie koncentracja władzy politycznej i ekonomicznej. W krajach socjalistycznych wynika to z faktu uspołecznienia całej prawie gospodarki narodowej. W tzw. krajach kapitalistycznych, jak wykazują badania prowadzone w Stanach Zjednoczonych, wyraża się to w powiązaniach i wzajemnych wpływach między ludźmi sprawującymi władzę polityczną a kierownikami (nie właścicielami) wielkich koncernów, skupiających w swym ręku prawie 3/4 przemysłu amerykańskiego [2]. Trudno sobie zresztą wyobrazić, by w dzisiejszych czasach ośrodki władzy politycznej i gospodarczej, jedne i drugie niezwykle potężne, mogły być od siebie całkowicie niezależne i by mogły ryzykować wzajemne konflikty.

W miarę jak rozszerzają się agendy jakiejkolwiek instytucji, wzrasta konieczność sprężystego i sprawnego kierownictwa. Państwo nie jest tu wyjątkiem. Stąd też w związku z nowymi zadaniami

---

[2] Niezwykle ciekawą i wnikliwą analizę stosunków amerykańskich z tego punktu widzenia przeprowadza Wright Mills w obszernej i doskonale udokumentowanej pracy pt. *The Power Elite*, New Jork, Oxford University Press, 1956.

państwa współczesnego w zakresie kierowania życiem społeczno-gospodarczym, które z każdym rokiem staje się bardziej skomplikowane, wzrasta potrzeba silnej władzy. I chyba ta potrzeba znajduje odbicie w ewolucji ustrojów politycznych. Formy tej ewolucji uwarunkowane są założeniami ustrojowymi poszczególnych krajów.

W państwach socjalistycznych problem ten nie budzi wątpliwości. Jednym z założeń ustroju jest tu dyktatura proletariatu, sprawowana za pośrednictwem partii robotniczej czy komunistycznej. Wewnętrzna organizacja i dyscyplina partyjna oraz postanowienia socjalistycznych konstytucji sprawiają, że rząd może sprawnie kierować całokształtem życia danego kraju.

W krajach demokratyczno-liberalnych proces ten jest bardziej skomplikowany. Ale i tutaj daje się zauważyć ogromny wzrost uprawnień i samodzielności władzy wykonawczej w stosunku do parlamentów. Najwyraźniej występuje to w ustrojach prezydenckich, gdzie wyborcy wybierają na określony czas kierownika administracji (prezydenta) żądając od niego, by rządził państwem jak najenergiczniej.

System dwupartyjny, wzorowany na ustroju angielskim, zbliżony jest w praktyce do ustroju prezydenckiego. Wyborcy głosują tutaj na jedną z partii i na jej przywódcę, który w przypadku zwycięstwa będzie premierem. Wybrany w ten sposób premier, dysponując wyraźną większością parlamentarną, przez okres trwania swego mandatu korzysta z dużej samodzielności w kierowaniu polityką państwową.

Najmniej sprawne są oczywiście wielopartyjne rządy parlamentarne, opierające się na chwiejnych z reguły koalicjach. Nie znaczy to wcale, że rządy te są bardziej demokratyczne od poprzednich. Przeciwnie. O ile w ustroju prezydenckim czy dwupartyjnym wyborca staje wobec jasnej alternatywy, o tyle w systemie wielopartyjnym w chwili wyborów nikt nie jest w stanie wyobrazić sobie, w oparciu o jakie koalicje i kompromisy powstanie przyszły rząd. Co więcej, system koalicji rządowych zaciera całkowicie poczucie odpowiedzialności w stosunku do wyborców, ponieważ winę za niepowodzenia przerzuca się zawsze na innych partnerów koalicji. Krótka historia francuskiej IV Republiki dowiodła, jak system ten jest szkodliwy. Dlatego też reakcja w postaci dojścia do władzy gen. de Gaulle'a, tłumaczy się względami społeczno-gospodarczymi, a nie nacjonalistycznymi. De Gaulle jest co prawda epigonem idei wielkości narodowej, lecz nie to utorowało mu drogę do władzy. Wydaje się bowiem, że Francuzi oczekują od niego przywrócenia wewnętrznej równowagi, która zniszczona została przez beznadziejną wojnę algierską i brak jasnej polityki gospodarczej w ciągu ostat-

nich dziesięciu lat. Gorączka nacjonalistyczna części społeczeństwa francuskiego w związku ze sprawą Algerii jest dziwną mieszanką nacjonalizmu dawnego typu z obawą utraty osobistych korzyści materialnych, przy czym to ostatnie jest chyba czynnikiem dominującym, choć mniej widocznym.

Ogólna tendencja rozwojowa ustrojów demokratyczno-liberalnych polega więc na stopniowym zwiększaniu samodzielności władzy wykonawczej i na uniezależnieniu jej od wpływów wyborców, których uprawnienia ograniczają się do możliwości zmiany ekipy rządzącej. Ale alternatywne ekipy rządzące rekrutują się z wąskiego stosunkowo kręgu elity politycznej i gospodarczej. Ewolucja ta jest zupełnie zrozumiała, ponieważ przytłaczająca większość obywateli-wyborców nie ma dostatecznego przygotowania, by orientować się w niezwykle skomplikowanych problemach współczesnej maszyny państwowej.

Problem „dyktatura czy demokracja" szczególnie ostro występuje w młodych państwach pokolonialnych. Ich pierwszym zadaniem jest jak najszybsze nadrobienie ogromnego zacofania w dziedzinie gospodarczej, społecznej i politycznej. Wymaga to wielkich nakładów inwestycyjnych w przemyśle, szkolnictwie i in., które pochłaniać muszą kilkanaście procent dochodu narodowego. Nie da się tego przeprowadzić bez bardzo ścisłej kontroli państwowej w dziedzinie gospodarczej, do upaństwowienia niektórych gałęzi włącznie.

W dziedzinie politycznej kraje pokolonialne charakteryzują się brakiem stabilizacji wewnętrznej, wynikającej z konfliktów międzyplemiennych, ze współzawodnictwa między prowincjami, walk frakcji politycznych itp. Uporządkowanie tych wszystkich problemów, leżące w interesie ogółu, wymaga również silnej centralnej władzy państwowej.

Powszechnym problemem w Azji i Afryce jest niski poziom umysłowy i brak przygotowania obywatelskiego u ogółu ludności. W związku z tym wartość demokracji typu zachodniego jest bardzo problematyczna, ponieważ z nielicznymi wyjątkami używa się jej jako parawanu dla rządów grupy demagogów, które na pewno nie są lepsze od rządów mądrego i oddanego sprawie swojego kraju dyktatora. Problem zachowania odpowiedniej równowagi między postulatem silnych rządów a prawami obywateli polega tu więc na szukaniu nowych form ustrojowych, które pozwalając masom obywateli rozstrzygać o bliskich im i zrozumiałych sprawach, wychowały w nich świadomość polityczną i poczucie odpowiedzialności obywatelskiej.

Dotykamy tutaj niezwykle ważnego i powszechnego problemu. Widzieliśmy, jak idea postępu społeczno-gospodarczego oraz złożo-

ność współczesnego życia społecznego zmniejszają stopniowo rzeczywisty wpływ obywateli na rządy. Procesu tego nie da się zahamować, tak jak nie da się dziś zatrzymać rozwoju techniki. Trzeba więc szukać środków, które by w nowych warunkach gwarantowały prawa wolnej osoby ludzkiej i nie pozwoliły, aby za cenę dobrobytu materialnego i spokoju człowiek zrezygnował ze swego prawa współdecydowania o sprawach ogólnych. Zobojętnienie jednostki na sprawy ogółu doprowadziłoby niewątpliwie do wykoszlawienia osoby ludzkiej i do degeneracji życia społecznego, co w ostatecznych skutkach byłoby katastrofalne. Zadanie to nie polega oczywiście na próbach powracania do dawnych wzorów demokracji, lecz na tworzeniu warunków, w których każdy człowiek mógłby współdecydować o sprawach z bliska go obchodzących, zaś rząd, sprężysty i samodzielny, musiałby liczyć się z dążeniami i pragnieniami ogółu obywateli.

*

Na zakończenie rozważań o zmiennej roli politycznej idei narodu i idei postępu społecznego nasuwa się pytanie, jaki jest stosunek tych idei do istniejących obiektywnie, trwałych zjawisk, jakimi są naród i postęp.

Na wstępie artykułu zarysowano różnice istniejące między narodem — najdoskonalszą i najbardziej rozwiniętą z ludzkich wspólnot, a państwem — społecznością polityczną, podporządkowaną celowi określonemu przez rozum i będącemu przedmiotem dążenia ludzkiej woli. Postęp jest synonimem historii. Wreszcie ideą polityczną jest przyjęta w danym momencie koncepcja celu państwa.

Widzieliśmy, że idea narodu zrodziła się w momencie historycznym, w którym nastąpiła kolizja między interesami maszyny państwowej a podporządkowanymi jej obywatelami. Reakcja polegała na oddaniu państwa w służbę mas obywateli, czyli narodu. Ale z biegiem czasu nastąpiło utożsamienie narodu i państwa, pojmowanych jako samoistne wartości najwyższe. Wynaturzenie idei narodu, tak jak przedtem degeneracja roli władcy, doprowadziło do kolizji z interesami jednostek, i to nie w skali jednego narodu czy państwa, lecz całego świata. I znowu reakcją było oddanie państwa w służbę postępu społecznego, rozumianego jako dobrobyt materialny mas obywateli.

Nie jest naszym zadaniem zastanawiać się tutaj, czy wynaturzenie idei postępu społecznego doprowadzi kiedyś do nowego spięcia. Trzeba natomiast zdać sobie sprawę, że regresja czy zanikanie idei narodowej nie oznacza zanikania narodu jako zjawiska społecznego. Zmianie ulega tylko pojmowanie interesów narodowych.

Analogicznie jest z postępem społecznym. Wzrastająca rola idei postępu społecznego nie oznacza, że postęp jest zjawiskiem nowym, lecz tylko że państwa uznały go dziś, każde na swój sposób, za cel swej działalności i swoją rację bytu.

Dla realizacji tych nowych zadań państwa odwoływać się mogą do uczuć narodowych swoich obywateli, tak jak dawniej odwoływały się do nich w imię abstrakcyjnej idei wielkości Narodu i Państwa. Ale wykorzystanie uczuć narodowych w imię postępu społecznego nie jest już nacjonalizmem, który w zasadzie należy do przeszłości. Nie można jednak zapominać, że jest to tylko tendencja rozwojowa, która w pewnych punktach naszego globu może dojść do głosu ze znacznym opóźnieniem.

Ludwik Dembiński

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

PODSTAWY HUMANIZMU MUZUŁMAŃSKIEGO

Jako elementy, które mogą być podstawami humanizmu, omówię — przynajmniej pobieżnie — mahometańskie pojęcia osoby ludzkiej, ludzkiego rozumu i wolności człowieka [1].

Osoba ludzka. — Według pojęć chrześcijańskich osoba ludzka jest przede wszystkim *capax Dei:* zdolna do przyjmowania łaski Bożej, która nawiedza ją nie wzywana i stanowi samą podstawę jej natury, opartej na pierwszym darze istnienia, inteligencji i wolności, jakiego jej udzielił Stwórca. W Islamie zaś osoba, *shakhs*, jest przede wszystkim świadkiem „jedyności Boga", jak to lubi formułować Louis Massignon. Nieporównywalna wartość bytu osobowego przysługuje jej naprawdę tylko o tyle, o ile Bóg wyposażył ją w funkcję świadka wiary. Wtedy jednak człowiek — z głębi swojej nikłości ontologicznej, swojej znikomości w obliczu Boga, który jedyny trwa na wieki — zostaje wydźwignięty do godności wielbiciela i sługi Najwyższego.

Albowiem „wszyscy wierzący są braćmi". W społeczności muzułmańskiej każdy wierny ma w zasadzie prawo do jednakiego szacunku. Jeśli się pomyśli o dawnych hierarchiach i nienawiściach plemiennych Arabii przed Islamem, trzeba przyznać, że w samej tej afirmacji religijnej, w tym poczuciu ważności człowieka jako świadka wiary w Boga, jest coś, co przywraca osobie ludzkiej prawdziwą wielkość. Braterstwo wierzących bowiem musi się wyrażać poprzez zasadniczą równość wszystkich wobec Boga. „Krew muzułmanina — głosi jeden z hadithów — jest tyle warta, co krew każdego innego muzułmanina". Oczywiście, natura ludzka wszędzie zachowuje swe słabości. Zarówno w chrześcijaństwie, jak i w świecie Islamu, wiara oficjalnie wyznawana (wiemy o tym aż nazbyt dobrze) nie zawsze wystarcza do przezwyciężenia egoizmu czy żądzy panowania. Ciągle na nowo trzeba podejmować tę pracę nad sobą, tę walkę przeciw instynktom i namiętnościom, którą niejeden autor mu-

---

[1] Fragment pracy *Humanizm muzułmański*, zamieszczony w nr. MCMLIII periodyku „Les Mardis de Dar El-Salam" („Wtorki w Domu Pokoju").

zułmański, a zwłaszcza Ghazzali, lubi nazywać „wielkim *jihad*" [2]. Niemniej pozostaje faktem, że konkretny ideał historyczny społeczności mahometańskiej przywiązuje zasadniczą wagę do tego głębokiego szacunku należnego każdemu wierzącemu, bogatemu czy biednemu, żebrakowi i kalifowi. I dla bogatych jest obowiązkiem religijnym udzielanie pomocy ubogim.

Ale takie pojęcie osoby ludzkiej, według którego jej godność jest uzależniona od wyposażenia jej przez Boga w wiarę, musiało postawić przed świadomością wyznawców Islamu kwestię stosunku do nie-mahometan. Znane jest rozróżnienie, jakie przeprowadza *Koran* pomiędzy tymi, którzy w ogóle nie wierzą w istnienie Boga, a „ludźmi Księgi", chrześcijanami i żydami, którzy dostąpili objawienia. Ci ostatni będą przygarnięci do społeczności muzułmańskiej jako goście i zarówno ich osoby i dobytek jak i ich wyznanie religijne będą podlegać opiece. Tę ich sytuację określa się terminem *dhimma*. Co się tyczy innych, to każdy nie-muzułmanin może uzyskać status „ochrony", określany słowem *aman*. W obu wypadkach wchodzi w grę stare prawo azylu i gościny, przetransponowane ze stosunków plemiennych przedmuzułmańskich do świata pojęć religijnych Islamu. Wiadomo zaś, jak bogate i subtelne są zasady gościnności wywodzące się z samego podłoża arabskiego. Wiążą się z nią jeszcze pojęcia honoru i wierności danemu słowu, *'ird*, *futuwwa*, *ikrâm*. Są to niewątpliwe elementy humanizmu, które później wyzyska społeczność muzułmańska. Ich wpływ zaznaczy się między innymi w korporacjach rzemieślniczych średniowiecza muzułmańskiego.

W naszych czasach ewolucja organizmów politycznych, które określają prawa obywatelskie już nie według religii, ale według pochodzenia i przynależności państwowej, stawia przed społecznością muzułmańską nowe zagadnienie. W praktyce zostało już ono rozwiązane niemal wszędzie. W praktyce — ale nie w dziedzinie sformułowanych zasad. Nie jest bynajmniej moją rzeczą sugerowanie tu jakichkolwiek rozwiązań, lecz wydaje mi się, że można by je znaleźć nie tyle na linii laicyzmu (w negatywnym, zachodnim sensie tego słowa), ale raczej poprzez rozszerzenie, uniwersalizację owych wartości — powiedzmy arabsko-mahometańskich — które przed chwilą wspomniałem.

W dziedzinie prawa osoba ludzka stanowi dla Islamu, tak samo jak dla chrześcijaństwa, wartość, której nic nie może podważyć, gdyż zakorzeniona jest w Bogu Stwórcy, wymierzającym sprawiedliwość, obwarowana zasadami równości i sprawiedliwości (można by wiele mówić o tym, jak ważną rolę odgrywa w życiu społeczności muzułmańskiej pojęcie sprawiedliwości, *'adl*, i „sprawiedliwego układu stosunków", *'adâla,*). Ta koncepcja osoby ludzkiej, chociaż zapewne nie tak uniwersalistyczna jak w chrześcijaństwie, odgrywa jednak w Islamie rolę zasadniczą i prze-

2 Święta wojna.

ciwstawia się temu zatopieniu osoby w Człowieku Kolektywnym, ku któremu nas ciągle popycha ateizm dialektyczny.

Rola rozumu. — Myśl chrześcijańska określa osobę ludzką przede wszystkim jako byt rozumny i wolny. Natomiast dla tendencji dominujących w myśli muzułmańskiej jest ona przede wszystkim — „świadkiem". Trzeba będzie czekać dopiero na wpływy greckie u początku epoki Abbasydów [3], na powstanie pierwszej szkoły teologicznej, mutazylyckiego *kalâm*, na przeniknięcie myśli greckiej do filozofii formułowanej językiem arabskim — aby został wywyższony *'agl* (termin nie znany w *Koranie*) jako odpowiednik pojęcia „intelektu" greckiego *nous*. Wtedy, pod działaniem tych rozbieżnych wpływów, dawna koncepcja człowieka jako istoty, której czyny stwarzane są bezpośrednio przez wolę Bożą, i właściwa Islamowi negacja skuteczności przyczyn wtórnych — nie zniknęły wprawdzie, ale splotły się — w najbardziej rozpowszechnionych wyobrażeniach — z koncepcją rozróżniającą w człowieku ciało i duszę, albo ciało, duszę i ducha. Do tego jeszcze dołączyło się głębiej semickie pojęcie „serca" jako siedliska wiedzy o sprawach wiary i siedliska osobowości.

Osobowość człowieka to będzie zawsze jego „stan" (*hukm*) wiary i świadectwa; ale będzie ona również jakimś podstawowym elementem duchowym, który można — idąc śladami Ghazzalego — różnie nazywać: duchem, duszą, intelektem albo sercem. Krzyżują się więc linie różnorakich wpływów i wyłania się z nich nie jakaś jednolita doktryna, ale raczej pewna ilość dominujących — czasem przeciwstawnych — stanowisk.

Kiedy mówi się tam o intelekcie czy rozumie, to pojęcie nie zawsze się pokrywa z takimi wyobrażeniami, do jakich nas przyzwyczaiła tradycja myśli nowożytnej; a jednak chodzi tam nie o co innego tylko właśnie o używanie intelektu czy rozumu. Np. w źródłach prawa kanonicznego występują dyskusje na temat przydatności i zakresu opinii osobistej, *ra 'y*, w rozstrzyganiu kwestii prawnych. Szkoły teologiczne będą rozważać stosunek pomiędzy *'agl*, co można tu przetłumaczyć jako: rozum, a Prawem objawionym (*shar'*). Wnioskowanie przez analogię, czyli *giyâs*, stanie się jednym ze źródeł prawa. Poszukiwania motywu rozstrzygającego, sformułowanego *explicite*, jakimi — już pod pewnym wpływem logiki arystotelesowskiej — zajmie się szkoła hanaficka, utorują drogę do przekształcenia *giyâs* w sylogizm. Tego ostatniego kroku dokonają filozofowie hellenizujący, *falâsifa*. Tak głęboko przyswoją oni myśli muzułmańskiej sylogizm arystotelesowski, że ich przeciwnicy w sporach teologicznych podejmą — dla walki z nimi — ich własny oręż.

W każdym bądź razie, żadna z wielkich szkół myśli mahometańskiej nawet jeśli chodzi o Ibn Hazma i jego semantyczne metody badawcze,

[3] Dynastia kalifów, panująca w Bagdadzie od r. 762 do 1258.

albo o wielkich wyznawców ze szkoły hanbalickiej, z ich nieufnością do racjonalizowania wiary) nie mogła zapominać, że *Koran* wzywa człowieka do „zastanawiania się nad znakami" we wszechświecie, aby znajdować w nich świadectwo i jakby ślad istnienia Boga. Albo ileż razy cytowano ów *hadith:* „Szukajcie wiedzy, choćby trzeba było po nią iść aż do Chin"! — To prawda, że chodziło tu najpierw o wiedzę zagadnień religijnych, która była — i jest nadal — w Islamie otoczona największą czcią. Ale niewiele umysłów oparło się pokusie nauk zwanych „cudzoziemskimi", nauk świeckich, wywodzących się z Grecji, a w pewnym stopniu również z Iranu i z Indii. Dotykamy tu już nie samego humanizmu muzułmańskiego we właściwym sensie tego słowa, ale raczej stosunków, jakie miałyby istnieć pomiędzy humanizmem muzułmańskim jako takim a humanizmem świeckim.

Pojęcie wolności. — Rozwój przyrodzonych możliwości człowieka stawia przed myślą ludzką zagadnienie wolności. Czy jednak w tej dziedzinie — powie ktoś — wiara muzułmańska nie musi oddziaływać w sensie negatywnym, ograniczającym? Bo ostatecznie jest faktem, że tezę mutazylycką, według której człowiek jest sprawcą swoich czynów, odepchnięto jako nieortodoksyjną. Najbardziej rozpowszechnione stanowisko neguje ontologiczne podstawy „wolnego wyboru", *ikhtiyâr*. Człowiek — powie teolog aszarycki Sanusi — „jest bytem zniewolonym w formie bytu wolnego". Wszystko jest rozstrzygnięte przez Boga, stwórcę zarówno zła jak i dobra. Dodam jeszcze, że nawet filozofowie hellenizujący, np. Ibn Sina — kiedy stwierdzają skuteczność przyczyn wtórnych, mają na myśli tylko przyczyny zdeterminowane z góry. Dochodzą więc do powszechnego determinizmu egzystencjalnego, który w ostatecznym obrachunku bliski jest determinizmom formułowanym przez myśl nowożytną. Przeciwstawne sobie stanowiska absolutnego woluntaryzmu boskiego, głoszonego przez aszarytów, i determinizmu egzystencjalnego filozofów *falâsifa*, łączą się we wspólnej im negacji metafizycznych podstaw wolności ludzkiej.

To wszystko prawda. Ale czym innym są podstawy metafizyczne, czym innym zaś uznanie wolności ludzkiej na płaszczyźnie praktyki. A właśnie ta druga strona zagadnienia interesuje nas najbardziej, gdy rozważamy konkretne szanse humanizmu. Niezależnie od tego, w jaki sposób szkoły teologiczne czy filozoficzne rozstrzygają kwestię realności wolnej woli (*ikhtiyâr*), myśl muzułmańska nigdy nie zamierzała negować wolności cywilnej i politycznej, określonej słowem *hurriyya*. Już sama odrębność terminologiczna jest tu rzeczą znamienną.

Postaram się naszkicować perspektywę, w jakiej widzę to zagadnienie wolności praktycznej. Jeśli osoba ludzka jest świadkiem Boga, muszą jej w życiu społeczności przysługiwać określone prawa i obowiązki.

Prawa Boga mają swój odpowiednik (mówiłem już o tym) w prawach ludzi. Czy chodzi tu jednak tylko o rozstrzygnięcie prawnicze, o ten status prawny: wolność, niewolę, półniewolę, stan zależności — w jakim Bóg według swego upodobania umieszcza tego czy innego człowieka (a nie pytamy Go, dlaczego tak czyni)? Takie pojmowanie mogłoby się wydawać najbardziej oczywiste. Ale w wierze muzułmańskiej istnieje postulat interioryzacji, głębszego wejrzenia duchowego, które wprawdzie nie jest absolutnym obowiązkiem religijnym, niemniej porusza serca ludzi wierzących.

Wiosną 1952 roku odbywała się w Paryżu, w Ośrodku Intelektualistów Katolickich, dyskusja na temat wolności. Chodziło przede wszystkim o jej chrześcijańskie pojmowanie, ale uwzględniono również koncepcje wolności, jakie występują w innych klimatach religijnych. Panu Nûr al-Dîn Bammate, mahometaninowi pochodzącemu z Afganistanu, i mnie powierzono omówienie wolności ludzkiej na tle społeczności muzułmańskiej. Obaj byliśmy zgodni w tym, że położyliśmy nacisk na wewnętrzne poczucie wolności. Wolność wewnętrzna mahometanina — tak to mniej więcej określiliśmy — polega na pogrążeniu się w strumień głębokiej akceptacji Woli Bożej. Może wtedy człowiek zdać się z całkowitą biernością na wyrok Boga, może to być akceptacja zrezygnowana, która u kresu nieruchomieje w postawie nazywanej — zbyt pochopnie — fatalizmem, Islamem. Ale może to być również — i powinno być — aktywne poddanie się Woli Boga, umiłowanej dlatego, że jest Wolą Boga. Wówczas chodzi nie tyle o wolność wyboru, ile o wyzwolenie wewnętrzne. Chrześcijańska filozofia nazwie to wolnością autonomii. Tak pojęta wolność może tylko pobudzać człowieka do podejmowania odpowiedzialności, choćby za cenę życia, jeśli trzeba.

To wyzwolenie wewnętrzne będzie w Islamie inaczej zabarwione niż w chrześcijaństwie, w związku z odmiennymi wyobrażeniami o człowieku, a może przede wszystkim o stosunkach między człowiekiem a Bogiem. Ale myślę, że to aktywne oddanie się Bogu, bezgraniczne i ufne, które stanowi najprawdziwszy i najbardziej duchowy sens samego słowa *islâm*, może i powinno być ciągle nowym zaczynem humanizmu muzułmańskiego. Myśl muzułmańska musiałaby wyprzeć się samej siebie, gdyby chciała doszlusować do takiej nowożytnej koncepcji, która pojmuje wolność jako nieograniczoną swobodę czynienia dobra i zła. Jeśli Bóg nie istnieje, wszystko jest dozwolone — mówi Iwan Karamazow w powieści Dostojewskiego. Człowiek, rzekomo wolny, zostaje wtedy oddany pod władzę kaprysów i instynktów. Zdanie się na Boga jest wolnością w zupełnie odmienny sposób skuteczną — i to zarówno na płaszczyźnie humanizmu doczesnego, jak i w dziedzinie wewnętrznego wyzwolenia.

Louis Gardet
tłum. Z. K.

CHRZEŚCIJAŃSTWO A MENTALNOŚĆ WSCHODNIA

Autorem poniższych rozważań jest znany chiński konwertyta, dr Ching-Sjung-Wu, którego biografia była zamieszczona w 56 numerze „Znaku". Dr Wu jest obecnie profesorem prawa na katolickim uniwersytecie w New Jersey, w USA (Seton Hall University). *Jego wypowiedź pod znamiennym tytułem* Christianity the only possible synthesis of West and East (*„Chrześcijaństwo jedyną możliwą syntezą Zachodu i Wschodu) pochodzi z antologii esejów działaczy i intelektualistów katolickich pt. „Katolicy a kryzys światowy"* (World Crisis and the Catholics, *New York 1958, Sheed & Ward).*

I

Mówiąc ściśle, Chrystusowi „gotował drogę" tylko św. Jan Chrzciciel. Ale żadna część kuli ziemskiej nie była pozbawiona swoich zwiastunów Pana, którzy, mówiąc metaforycznie, siali ziarno *Logosu* w sercach ludzi, zanim jeszcze Słowo ciałem się stało. Zwiastuni ci, w przeciwieństwie do św. Jana Chrzciciela nie byli świadomi swojej misji, a przecie Bóg obdarzył ich mądrością i odwagą głoszenia nauk, które — rzec by można — ciążyły tęsknie ku przedwiecznemu Słowu, mającemu niedługo wcielić się w człowieka. „Zwiastunami" byli na Zachodzie Sokrates, Platon, Arystoteles i Cicero, a na Wschodzie Gautama Buddha (ur. ok. 563 r. przed Chr.), Konfucjusz (551—479 przed Chr.), Lao Tse (nieco starszy od Konfucjusza), Mo-Ti (V w. przed Chr.) i Mencjusz (371—289 przed Chr.).

Jest rzeczą uderzającą, że wszyscy ci ludzie wyjątkowej mądrości, których wpływ na umysły jest żywy po dziś dzień, żyli właśnie w wiekach poprzedzających bezpośrednio narodziny Chrystusa. Teorie ich zawierały niewątpliwie błędy, a te ich elementy, które błędne nie były, prowadziły jednak umysł ludzki w uliczkę bez wyjścia. Ale właśnie owa ślepa uliczka, ów impas myśli człowieka podkreślał potrzebę Objawienia, a ziarna prawdy w doktrynach mędrców owego czasu były jak niejasne przeczucia Ewangelii, przeczucia, które dopiero w Jej świetle osiągnąć mogły pełnię swego znaczenia.

My chrześcijanie powinniśmy przypominać sobie wciąż od nowa, że Chrystus nie jest tylko założycielem chrześcijaństwa, lecz że jest także boskim Słowem, „Światłem prawdziwym, które oświeca KAŻDEGO CZŁOWIEKA na ten świat przychodzącego" (Jan 1, 9). A co innego wiedzieć o tym, jak o jakiejś teorii abstrakcyjnej, co innego zaś uchwycić tętniącą życiem rzeczywistość tej prawdy i rozradować się aż do głębi w Panu, że jest tak właśnie. Przecież skoro Chrystus jest Światłem całego świata, Światłem jego Wschodu i jego Zachodu, to różnice, jakie

istnieją między Wschodem a Zachodem, mogą być tylko akcydentalne — nie zasadnicze. I możemy być pewni, że te różnice i cała różnorodność świata istnieją z Bożego przyzwolenia, istnieją aby wyrażać nieskończoną chwałę Boga w najpełniejszym stopniu, jaki jest możliwy na ziemi.

Punktem wyjścia naszych rozważań o tym, że chrześcijaństwo jest JEDYNĄ MOŻLIWĄ syntezą Wschodu i Zachodu, musi więc być Osoba Chrystusa. Tylko w Chrystusie jest pojednanie ludzi — synów Boga, pojednanie, które płynie jak szeroka rzeka ze źródła Odkupienia, gdyż — mówiąc słowami świętego Pawła — „spodobało się Bogu, aby w Nim mieszkała wszelka pełność, i żeby przez Niego pojednało się wszystko i ukoiło się, przez krew krzyża Jego, tak to, co jest na ziemi jak to, co jest w niebie" (Kol. I. 19—20). Ofiara Krzyża była podwójnym pojednaniem, czyniąc chrześcijan nowymi ludźmi w Chrystusie: już nie Żydami i poganami, już nie „Wschodem" i „Zachodem".

Tak więc, tematem naszych rozważań są tylko pewne cechy szczególne, pewne sposoby myślenia i odczuwania, nabyte przez ludzi Wschodu i Zachodu w ciągu wieków ich odmiennej historii. Od razu jednak nasuwa się tu trudność zasadnicza: co rozumiemy przez Zachód i Wschód? Zarówno na Zachodzie jak na Wschodzie spotkać można wszystkie typy osobowości — introwertyków i ekstrawertyków, realistów i idealistów, melancholików i sangwiników, i flegmatyków, i innych. Dlatego też wszelkie porównania opierać się muszą przede wszystkim na pewnych ogólnikowych wrażeniach i brać je trzeba *cum grano salis*.

Moje osobiste wrażenie jest takie, że — mówiąc ogólnie — umysł zachodni pracuje bardziej metodycznie aniżeli wschodni. Umysł zachodni posuwa się krok za krokiem ku swoim wnioskom, wschodni osiąga je zrywami intuicji. Umysł zachodni pokłada zaufanie w rozumowaniu ścisłym i w eksperymencie, wschodni w intuicji i w wyobraźni — i dlatego też pierwszy widzi raczej różnice, podczas gdy drugi dostrzega przede wszystkim analogie. Umysł zachodni pociągany jest przez to co prawidłowe; umysł wschodni przez to co wyjątkowe. Umysł zachodni polega bardziej na własnym wysiłku, umysł wschodni na Opatrzności.

W tej mierze, w jakiej uogólnienia mogą być „ścisłe" — najściślejsze wydaje się tu uogólnienie biskupa Fultona Sheena, który powiedział: „błąd, do którego szczególnie dysponowany jest świat zachodni, polega na przekonaniu, że człowiek robi wszystko, a Bóg nic; analogicznym błędem Wschodu jest mniemanie, że wszystko robi Bóg, a człowiek nic. Są to drogi, którymi Wschód zdąża ku fatalizmowi, a Zachód ku pysze".

Spostrzeżenie to daje obu naszym światom wiele do myślenia. Tylko w Chrystusie dokonała się pełna synteza predestynacji i wolnej woli. Synteza taka, w mniej doskonałym stopniu, cechuje także świętych. Gdzież więc, jak nie w Chrześcijaństwie może się zjednoczyć Zachód i Wschód?

Inne, niezmiernie interesujące zestawienie cech Wschodu i Zachodu zawiera książka o. Geralda Vanna, *Saint Thomas Aquinas* („Święty Tomasz z Akwinu"). Osobiście sądzę, że ojciec Vann przypisywał może Wschodowi zbyt wielkie uduchowienie, pragnąc zapewne podkreślić mocniej ważność życia wewnętrznego na użytek swych zachodnich czytelników. Niemniej zestawienie to jest bardzo ciekawe i pouczające.

W oczach ojca Vanna Zachód i Wschód to Marta i Maria. „Ludzie Zachodu przywykli gardzić Wschodem za jego bezwład, za jego brak przedsiębiorczości, za brak zainteresowania tym wszystkim, co zwykliśmy nazywać postępem, za to, że całe wieki historii nie uczyniły wschodnich ulic czystszymi, niż były, ani nie udoskonaliły kanalizacji. Wschód winien, jednym słowem, »troszczyć się i frasować około bardzo wiela«, aby znaleźć łaskę w oczach Zachodu. Wschód jednakże ma tutaj swoją odpowiedź: *Unum necessarium* — jednego potrzeba. Zachód tymczasem w swych gorliwych zabiegach około spraw materialnych, w swym kulcie materialnej sprawności, wielkości i potęgi zapomniał o cząstce najlepszej. Jest płytki, jest prostacki, jest pełen fałszywego blichtru. Troszczy się około bardzo wiela — lecz są to rzeczy najmniej ważne".

Wszystko to jest z pewnością nieco przesadne, lecz podkreśla jakąś bardzo istotną różnicę postaw. W dalszym ciągu ojciec Vann rozwija swe porównanie wprowadzając analogię męskości i kobiecości.

„Można zbudować pożyteczną analogię pomiędzy rozbieżnymi postawami psychologicznymi Wschodu i Zachodu, a typami umysłowości kobiety i mężczyzny. Tylko niewielu ludzi, jak wiadomo, to »czyste« typy psychologiczne, »męskie« lub »kobiece«. Doskonałe zespolenie cech męskich i kobiecych charakteryzuje geniusz. W teorii jednak nakreślić można bardzo wyraźną linię podziału. W umysłowości męskiej przeważa rozsądek, nastawienie na aktywność, na konkret, na działanie. Tendencje umysłu męskiego są odśrodkowe, skierowane na zewnętrzne osiągnięcia. W umyśle kobiecym przeważa intuicja, postawa odbiorcza, koncentracja na istnieniu raczej niż na działaniu. Tendencja jest tu dośrodkowa: dobro ukochanego człowieka lub dziecka jest ważniejsze niż zewnętrzne osiągnięcia.

W dziedzinie religijnej umysł aktywny skłonny będzie do moralizmu, będzie sprowadzał stosunek stworzenia do Stwórcy do ścisłego określenia i obserwowania reguł postępowania. Umysł kontemplacyjny natomiast stawiać będzie na pierwszym miejscu dążenie do zatracenia się w Stwórcy, »zatracenia się« w innym oczywiście sensie aniżeli »zapominanie o sobie« w płaszczyźnie etycznej. Altruizm etyczny jednakże nie będzie dlań bez znaczenia. Będzie on stanowił mianowicie warunek konieczny »zatracenia się« mistycznego.

Ponieważ każdy z powyższych typów umysłowości ma, jak widzimy, własne bogactwo i własne niebezpieczeństwa, doskonałą pełnię osiągnąć

one mogą dopiero w zjednoczeniu. Są jednostki, których osobowość nosi cechy takiej pełni. Najczęściej jednak osiągalna jest ona dopiero w związku dwu osobowości, w związku miłosnym. Podobnie jak ludziom samotnym lub rozłączonym brak często równowagi i całkowitej pełni człowieczeństwa, tak też Zachód i Wschód są dziś niepełne i potrzebują siebie nawzajem".

Wszystko to nie jest oczywiście niczym nowym i jest zawarte w tradycji chrześcijańskiej, którą jednakże nie zawsze odczytujemy dość głęboko. Jakiż umysł był na przykład bardziej „męski" i „aktywny" niż umysł św. Pawła? Wszystko, co wiemy o jego życiu, stanowi obraz nieprzerwanej, czynnej pracy; w języku współczesnym powiedzielibyśmy zapewne, że św. Paweł był „misjonarzem wyjątkowo sprawnym, pełnym inicjatywy, i popularnym". Jakiż był jednak sekret jego świętości? Moim zdaniem, leżał on właśnie w natężeniu jego życia kontemplacyjnego, w jego mistycznej mądrości. W drugim *Liście do Koryntian*, św. Paweł ukazuje nam na mgnienie oka perspektywy swego życia wewnętrznego: „bo gdy od zmysłów odchodzimy, to dla Boga, gdy przy rozsądku jesteśmy, to dla was" (2 *Kor*. V. 13). Gdy tłumaczyłem Nowy Testament na język chiński, starałem się uczynić ten fragment jeszcze bardziej zrozumiałym dla chińskiej umysłowości i przełożyłem go tak: „kiedy jesteśmy upojeni, to dla Boga, kiedy jesteśmy trzeźwi, to dla was". Jestem przekonany, że gdyby św. Paweł nie kochał Boga do szaleństwa, gdyby nie był osiągnął swego „obłąkania Bogiem" o jakim mówi Platon nie mógłby nigdy być tak doskonale trzeźwy tak pełen przytomności umysłu w swych niestrudzonych ziemskich zabiegach dla dobra wiernych.

Miłość do ludzi, zanim może „góry przenosić", musi oczyścić się i uświęcić w prawdzie. Jeśli na przykład zechcemy nawracać jakiś kraj, nie wyzwoliwszy się uprzednio z fałszywego przekonania, że cała jego kultura jest dziełem diabła — możemy pozyskać sobie tysiące konwertytów; nie będą oni jednakże nawróceni na katolicyzm, a na sekciarstwo. Druga, przeciwna skrajność, która zagraża misjonarzowi, to tak wielka miłość do kultury danego kraju, że przesłaniać zaczyna z czasem właściwe powołanie kapłana. Misjonarz musi być przede wszystkim kapłanem Chrystusa, a potem dopiero miłośnikiem etnologii. Obie te skrajności są skutkiem nie dość pełnego przygotowania do pracy misyjnej, nie dość głębokiego wejrzenia w dziedzictwo mądrości chrześcijańskiej. A przecież dziedzictwo to jest wszechobejmujące; zawiera ono w sobie wszystko co jest prawdziwe, co jest dobre i co jest piękne na Wschodzie i na Zachodzie. Wydaje się jednak, że teologii mistycznej nie poświęcono dotąd, nawet połowy należnej uwagi — może z powodu jednostronnego rozwoju współczesnej, technicznej cywilizacji. Nie chciałbym odmawiać niczego św. Tomaszowi. Ale czyż nie równie ważny jest św. Bernard, św. Bonawentura, św. Jan od Krzyża? Właśnie dlatego, że sam

jestem tomistą, żałuję zawsze głęboko, że pisma innych Doktorów, szczególnie św. Jana od Krzyża, są tak mało znane, nawet wśród księży.

Mówiąc szczerze, nie mogę sobie po prostu wyobrazić, jak można nawiązać kontakt ze Wschodem bez „nasiąknięcia" mistyczną teologią naszego Kościoła w tym samym przynajmniej stopniu, w jakim duchowieństwo zachodnie „przesiąknięte" jest teologią dogmatyczną. W jakiż sposób można się przeciwstawić wrodzonemu, panteistycznemu mistycyzmowi Wschodu, jeśli nie jest się uzbrojonym w prawdziwy mistycyzm chrześcijański? Jeżeli mamy nawrócić Wschód, musimy najpierw odnaleźć ów Wschód w nas samych, a odważę się na twierdzenie, że prawdziwy Wschód zawarty jest w autentycznym dziedzictwie chrześcijańskim — i że jeżeli nie dostrzegamy tego zwykle, to dlatego, iż zbyt rzadko zagłębiamy się w nieprzebrane bogactwo Kościoła, zbyt skłonni jesteśmy żyć niejako na peryferiach duchowej rzeczywistości.

II

Umysł wschodni jest na ogół bardziej intuicyjny niż umysł zachodni. Nawet Konfucjusz, który jest stosunkowo najbardziej „rzeczowym intelektualistą" z mędrców Wschodu, opiera się bardziej na intuicji i na wrażliwości estetycznej aniżeli na logicznym rozumowaniu. Myśl jego operuje obrazami, a nie terminami abstrakcyjnymi. Kiedy mówi, że „ojciec winien być ojcem" — nie przeprowadza analizy ojcostwa, lecz raczej wyobraża sobie jakiegoś ojca rzeczywistego, który postąpiłby tak a tak ze swym synem. Obraz ten jest mieszaniną konkretu ideału, mieszaniną *a priori* i *a posteriori*. W żadnym ze znanych nam powiedzeń Konfucjusza nie znalazłem ani jednej definicji. Są one zawsze sądem o tym, co jest stosowne i właściwe w danej i konkretnej sytuacji. Konfucjusz nie próbuje formułować zasad ogólnych, na których opierają jego sądy moralne. Jego poglądy poznać można tylko czytając i odczytując po wielekroć jego nauki.

Podam kilka przykładów ukazujących, w jaki sposób pracował umysł Konfucjusza. Pewien jego uczeń, Tse-Lu, zapytał go pewnego razu, czy powinien realizować natychmiast w praktyce każde pouczenie mistrza. „Ależ masz jeszcze rodziców i starszych rodu" — odpowiedział Konfucjusz. "Jakże mógłbyś przyjąć zasadę wprowadzania natychmiast w życie wszystkiego, cokolwiek ci powiem?" Kiedy jednak inny uczeń, Jan-Yu, postawił dokładnie to samo pytanie, Konfucjusz odparł: „Tak, realizuj koniecznie natychmiast to, co usłyszysz ode mnie!" Trzeci uczeń, Kung-Hsi-Hua, wytknął Konfucjuszowi niezgodność tych dwu odpowiedzi. „Jan-Yu — powiedział mistrz — jest powolny z natury, więc go popędzam. Tse-Yu jest bardziej porywczy niż przeciętny człowiek, więc go powstrzymałem".

Konfucjusz nie pętał więc swego umysłu sztywnymi regułami, tak że umysł ten reagował swobodnie na potrzeby każdej poszczególnej jednostki.

Mimo tych zasadniczych różnic jest on najbliższy Zachodowi ze wszystkich mędrców Wschodu, szczególnie w swych sądach moralnyh. Nie można powiedzieć tego natomiast o taoistach i buddystach. Ich szaleńcze i pozornie nieskładne rojenia muszą prawdopodobnie być niepojęte dla praktycznego zachodniego intelektu.

Słyszałem na przykład od pewnego zachodniego księdza katolickiego, że parodoksy taoistyczne są „nonsensem". Nieporozumienie polega na tym, że umysł typowo zachodni pracuje poruszając się jak gdyby po liniach prostych, podczas gdy umysł wschodni porusza się kolując wokół swego przedmiotu. Podam tu przykłady paradoksów Lao Tse:

Skłoń się, a będziesz cały;
Zwiń się, a będziesz prosty;
Bądź wklęsły, a będziesz napełniony;
Zestarzej się, a będziesz odnowiony.

(Tao te king 22)

Zaprawdę można wygrać przegrywając
I można przegrać wygrywając.

(*ibid.* 42)

Największa doskonałość wydaje się niedoskonałą,
a przecie jej użyteczność jest niewyczerpana.
Największa pełnia wydaje się próżna,
a przecie jej użyteczność jest nieskończona.
Największa prostota wygląda jak linia kręta.
Największa biegłość wygląda na nieporadność.
Największa elokwencja brzmi jak jąkanie się.

(*ibid.* 45)

Taoizm nie jest łatwy do zrozumienia. Główny nacisk położony jest tu na nieokreślony charakter Najwyższej Rzeczywistości. Droga taoizmu to *via remotionis*, tak jak droga Konfucjusza to *via excellentiae*. Buddyzm poszedł jeszcze dalej w kierunku taoizmu w zgłębianiu owej *via remotionis* i nie wydaje mi się, aby którykolwiek z chińskich myślicieli doszedł do syntezy tych dwu dróg: aktywnej i praktycznej z mistyczną i bierną. Dopuszczano czasem do ich „pasywnej", że tak powiem, koegzystencji w jednej i tej samej duszy — był to jednakże raczej martwy kompromis niż płodne zjednoczenie. Po-Chu-i (772—846),

najsłynniejszy choć nie największy chiński poeta, tak oto streścił swą życiową i filozofię:

> Stosując się, zewnętrznie, do moralnych nakazów świata
> jestem, na wewnątrz, wolny od pęt życia.

Podobnie jak wszyscy chińscy intelektualiści, od czasu nadejścia Buddyzmu, Po-Chu-i był oficjalnie wyznawcą Konfucjusza, w głębi serca natomiast sceptykiem, powątpiewającym o tym, czy cnoty ludzkie mają jakikolwiek sens w skali kosmosu.

Tylko święci chrześcijańscy zdołali osiągnąć prawdziwą syntezę *via excellentiae* i *via remontionis*. Żyli przecie w tym świecie i wypełniali swoje obowiązki względem bliźnich z tą samą głęboką szczerością, jakiej zawsze pragnął Konfucjusz. Jednocześnie jednak byli „na wewnątrz wolni od pęt życia" w sposób, do którego dążyli taoiści i buddyści. Tajemnicą tego zdumiewającego osiągnięcia jest Wcielenie Słowa, które sprawiło, że możemy żyć w świecie, a jednocześnie bytować w Bogu. Wcielenie jest więc jedynym pomostem pomiędzy *via remotionis* i *via excellentiae*.

Nauki Chrystusowe oraz przykład, jaki stanowi dla nas Jego życie na ziemi, wskazują nam drogę doskonałości. Otóż droga ta zawiera w sobie najcenniejsze właściwości Wschodu i Zachodu. Człowieka Wschodu uderzy w Ewangelii przede wszystkim niezmierzona dobroć Chrystusa dla wszystkich grzeszników, z wyjątkiem pyszałkowatych faryzeuszy. Jezus łączył bowiem najtkliwszą kobiecość serca z najdoskonalszym męskim intelektem. Wiemy z Ewangelii, że płakał ze współczucia razem z siostrami Łazarza. Płakał również na widok Jerozolimy, a trudno także oprzeć się wrażeniu, że Jego wstrząsające słowa: „ty, która zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posyłani" — były nabrzmiałe łzami bolesnej miłości. W dalszym ciągu tego samego tekstu czytamy o „kokoszy, która zgromadza kurczęta swoje pod skrzydła". Najświętsze Serce Chrystusa było więc sercem macierzyńskim, co zresztą potwierdza i przepowiada niejeden werset proroctw Izajasza.

Otóż dusza Wschodu — o ile wolno mi sądzić po sobie — jest najmocniej urzeczona tym właśnie atrybutem boskości Chrystusa. Sam zostałem olśniony, jak blaskiem słońca, serdecznym cieplem Łaski Bożej czytając autobiografię św. Teresy z Lisieux. A przecież nawrócenie moje nie miało w sobie nic sentymentalnego. Przeciwnie. Święta z Lisieux ukazała mi tylko prawdziwą naturę Bożej miłości i w bla-

sku tej niewątpliwej, choć niedość nam ukazywanej prawdy, serce moje musiało otworzyć się jak kwiat pod wonnym oddechem nieba.

Jeżeli chodzi o doskonałą męskość umysłu Chrystusa, nie będę zatrzymywał się nad tym dłużej w tej chwili. W mojej ostatniej książce, „Źródło Sprawiedliwości", próbowałem ukazać z punktu widzenia filozofii prawa, jak niezawodna była Chrystusowa skala wartości, jak doskonała Jego logika, jak dojrzała Jego sztuka sądzenia i jak bosko precyzyjne Jego rozróżnienia i analogie. Król królów jest zaiste Sędzią nad sędziami — jest źródłem sprawiedliwości, tak jak jest źródłem mądrości. Mądrość ta zamyka w sobie i łączy „niewyrażalne", w którym lubuje się Wschód — i „wyrażalne", które jest domeną Zachodu.

Nie można jednak zaprzeczyć, że — jak słusznie zauważył ojciec Vann — zarówno postawa Wschodu jak Zachodu przedstawia pewne niebezpieczeństwa. Dusza Wschodu lubuje się w mglistości i mroku, jakby w obawie, że praktykowanie prawa i sprawiedliwości może okazać się daremną próbą zamknięcia Nieskończonego w skończoności. Dusza Zachodu natomiast nie odważa się nawet spojrzeć w kierunku mglistej nieokreśloności, która mogłaby zamącić jej składne, uporządkowane pojęcia o prawie i sprawiedliwości.

Jedynym lekarstwem na te dwa rodzaje bezpodstawnych leków jest mocna i głęboka więź z tajemnicą Wcielenia. Gdyby człowiek Wschodu zrozumiał wreszcie, że prawdziwy Bóg żył naprawdę jak prawdziwy człowiek, że Bóg i Człowiek to ta sama Osoba i że Bóg mógł stać się ciałem właśnie dlatego, że jest nieskończony — zrozumiałby także, że nasza jedyna nadzieja doskonałości to wiara w bóstwo Chrystusa, złączona nierozerwalnie z naśladowaniem — całym sercem — przykładu Jego człowieczeństwa. Innymi słowy, człowiek Wschodu winien pamiętać, że prawdziwy Bóg jest także prawdziwym człowiekiem. Jeżeli chodzi o człowieka Zachodu, to przypominać mu należy raczej że Chrystus jest nie tylko prawdziwym człowiekiem, ale także prawdziwym Bogiem i że Jego słowa i czyny na ziemi rozważać należy wobec tego w świetle Jego boskości.

Na zakończenie chciałbym powtórzyć raz jeszcze, że ażeby nawrócić Wschód — trzeba „ochrzcić" jego kulturę i filozofię. Ponieważ jednak największych mędrców Wschodu cechuje skłonność do mistycyzmu, nie można „ochrzcić" ich bez uprzedniego zgłębienia na nowo zaniedbanej dziedziny naszego chrześcijańskiego dziedzictwa, jaką jest niewyczerpane bogactwo mistycyzmu chrześcijańskiego.

John Wu

Tłum. M. G.

SACCIDÂNANDA

„Znałem księdza, który mówił dokładnie tym samym tonem u siebie w domu, na ambonie i w sali konferencyjnej; który wyrażał się tak samo w rozmowie z dziećmi z sierocińca i w dyskusji z filozofami; który to samo powtarzał współczesnym niedowiarkom, poganom Dalekiego Wschodu i katolikom starej daty. Nie posługiwał się nigdy efektami elokwencji, wyszukaną argumentacją czy dyskusyjną swadą; to, co mówił, nawet gdy mówił do obcych ludzi, do cudzoziemców czy do oponentów, było zawsze bezkompromisowe i proste jak rozmowa z przyjaciółmi. Jego uprzejmość — nieskazitelna zresztą — nie znała formułek grzecznościowych i ujmujących komunałów. Trudno wyobrazić sobie większe przeciwieństwo tak osławionej dziś »adaptacji«. A przecież ten człowiek właśnie umiał być »wszystkim dla wszystkich« i z jego pełności wszyscy wzięliśmy jakąś swoją część".

Tak charakteryzuje znakomity teolog francuski, ojciec Henri de Lubac, zmarłego dla lata temu księdza Jules Monchanin, założyciela indyjskiej pustelni benedyktyńskiej *„Saccidânanda"* i autora wielu artykułów i prac na temat „chrześcijańskiej integracji najcenniejszej i najgłębszej tradycji hinduskiej — tradycji kontemplacji".

Ksiądz Monchanin spędził w Indiach blisko dwadzieścia lat. Od roku 1938 do roku 1947 żył „wśród ubogich i wzgardzonych" w zapadłych osadach leśnych, dzieląc czas między pracę charytatywną i badania źródeł myśli i religijności hinduskiej. Następne dziesięciolecie stanowiło próbę realizacji wniosków z wieloletnich studiów i rozmyślań: za zezwoleniem indyjskiego biskupa diecezji Tiruchirapalli, J. Menonça, ksiądz Monchanin i Dom Henri Le Saux OSB założyli wspólnotę benedyktyńską, która miała przyciągać tak wielu ascetów i myślicieli Wschodu i Zachodu, niepokojąc zarazem, jeśli nie gorsząc, niejednego katolika.

„Już od dłuższego czasu — pisał w roku 1951 biskup Menonça — dochodzą mnie zastrzeżenia, a nawet ostre krytyki, dotyczące sposobu życia dwu misjonarzy francuskich. W odległym zakątku mojej diecezji, w lesie *Shantivanani* („Gaj Pokoju") zbudowali oni szałasy, takie w jakich mieszkają pustelnicy hinduscy i przybrawszy również strój indyjskich mnichów żyją w najsurowszej ascezie zakonnej, spędzając czas na modlitwie i rozmyślaniu. Hinduscy asceci i mnisi buddyjscy, a także chrześcijanie Indii i Europy odwiedzają nieraz tę dziwną pustelnię, której nazwa — *Saccidânanda* stanowi, w systemie *Wallabhy*, określenie bytu absolutnego (*sat* — byt, *cit* — myśl, świadomość, *ānanda* — szczęśliwość miłości i piękna).

Wszystko to niepokoi osoby do tego stopnia, że padają nawet insy-

nuacje, jakoby dwaj samotnicy »energiczni lecz najoczywiściej błądzący po manowcach«, działali bez wiedzy i aprobaty władzy kościelnej. Zdaję sobie sprawę, że — sądząc z pozorów zewnętrznych — pustelnicy z *Saccidânanda* wyglądają raczej na *sannyâsis* (mnichów hinduskich) niż na europejskich misjonarzy. Niemniej są oni kapłanami katolickimi, jak każdy inny ksiądz, a ich »dziwaczny« sposób życia ma moją najpełniejszą aprobatę.

Przedsięwzięcie to jest w istocie próbą powrotu do ideału pierwszych misjonarzy, jak De Nobili, czy ich naśladowców ostatniej doby, jak ojciec Vincent Lebbe, apostoł Chin. Wysuwa się tu nieraz zastrzeżenie, że przecież czasy się zmieniły i Indie dzisiejsze zwracają się coraz wyraźniej ku obyczajom i ku cywilizacji Zachodu. Po cóż tedy powracać do tradycji pierwotnych? Czyż nie ważniejsza jest w tej chwili sprężystość organizacyjna i intensywność pracy misyjnej, która i tak wyda owoce, tak jak wydają już owoce kontakty kulturalne i naukowe ze światem zachodnim?

Pogląd taki zawiera zasadniczy błąd: pomija samą istotę pierwotnej koncepcji misyjnej. Pierwsi misjonarze Indii opierali się na radzie świętego Pawła: »...stać się żydom jako żyd... stać się dla słabych słabym... stać się dla wszystkich wszystkim, aby wszystkich zbawić«. Nie chcieli oni, ażeby katolicyzm uchodził za religię żydowską, grecką czy rzymską. Ich celem było przynieść nam chrystianizm transcendentny w swej nadprzyrodzonej treści, chrystianizm nieskażony historycznymi powiązaniami i oczyszczony z wszystkich nawarstwień nieistotnych, które mącą w oczach narodów, ras i cywilizacji jego wartość uniwersalną. De Nobili i pierwsi misjonarze mieli rzadki, piękny dar życzliwego zrozumienia i twórczej adaptacji naszej kultury religijnej. Ten niewątpliwy dar Ducha Świętego pozwolił im »stać się wszystkim dla wszystkich« bez uszczerbku dla stałości własnej wiary i dla integralności jej zasad podstawowych. Wystrzegali się totalizmu doktrynalnego i tam, gdzie w grę wchodziły obyczaje o charakterze czysto społecznym, trzymali się zasady »przyjmowania i inspirowania«: przez swą postawę otwartą i pojednawczą składali dowód wierności idei, która jest dominującą nutą chrystianizmu, jednocześnie zaś przez swój przykład ukazywali model życia, którego siła atrakcyjna robiła swoje. Celem ich było, jednym słowem, uczynić Kościół w Indiach tak »indyjskim«, jak tylko mógł być w ramach ortodoksji, tak »indyjskim« jak gdzie indziej był »grecki« czy »rzymski«.

Jestem głęboko przekonany, że wspólnota *Saccidânanda*, ów pierwszy u nas »*âshram* benedyktyński«, podejmuje tę samą czystą i autentyczną tradycję misyjną, którą zapoczątkował De Nobili. Z głębi serca życzę powodzenia naszym chrześcijańskim *sannyâsis*".

Wypowiedź indyjskiego biskupa, która stanowi przedmowę książki

księdza Monchanin i ojca De Saux pt. „Pustelnicy z *Saccidânanda*", daje pewne pojęcie zarówno o charakterze i źródłach postawy apostolskiej „chrześcijańskich *sannyâsis*", jak też o trudnościach i oporach, na jakie napotykali. Przyjęcie pewnych form zewnętrznych, jak strój mnichów hinduskich czy indyjska architektura oratorium w *Saccidânanda*, nie stanowiło jednak jeszcze istoty koncepcji misyjnej księdza Monchanin. U jej źródeł bowiem leżała przede wszystkim zadziwiająca zbieżność jego postawy osobistej, przekładającej doświadczenie mistyczne nad wszelkie inne poznanie i nad wszelkie inne wartości religijne, z tym, co — w jego najgłębszym przekonaniu — stanowiło „potencjalny wkład Indii w skarbiec duchowy chrześcijaństwa": z kontemplacyjnymi tradycjami hinduizmu.

Nie była to zresztą zbieżność jedyna. Wydaje się, że oczywiście bliska księdzu Monchanin musiała być również ta cecha brahmańskiej myśli religijnej, szczególnie charakterystyczna dla systemu *Śankary*, którą określić można jako intelektualny „głód czystości" Absolutu. Ów głód czystości każe nie tylko opisywać *brahmana*, a również wielbić go, przez negację, ale nawet popycha do ostatecznej, desperackiej w istocie konsekwencji filozoficznej: do zaprzeczenia rzeczywistości świata. Świat rzeczywisty zdawał się bowiem, w ujęciu tradycji wedantycznych, implikować przyczynę materialną. Tymczasem pojmowanie *brahmana* jako takiej przyczyny, jako „bytu wyłaniającego z siebie świat przez rzeczywistą przemianę", wydawało się *Śankarze* i wielu braminom (jak również potem buddystom) jeszcze nie dość czyste, jeszcze nie dość godne Absolutu. Woleli przeto uznać, że świat jest „czymś, co nie da się wysłowić", że jest — zaledwie — iluzyjną manifestacją Nieprzemiennego, Niepodzielnego, Bezdwójnego, aniżeli skazić obraz wspaniałej samotności Tego, Który Jest, przydając mu chociażby — akt twórczy.

Wiele uwag i refleksji księdza Monchanin zdaje się świadczyć o tym, jak głęboko był on wstrząśnięty namiętnym i rozpaczliwym „głodem czystości" hinduskich myślicieli i tragizmem jego intelektualnych konsekwencji, prowadzących nieodwracalnie w uliczkę ślepą i okrutną: w negację niestworzonej, niekochanej i nieodkupionej rzeczywistości świata ziemskiego.

Niewątpliwe jest w każdym razie, że widział on niezmiernie jasno, z wielką troską i z wielką miłością, jak nieskończenie trudna, jak obca i w jakimś sensie nawet gorsząca musi wydać się Hindusom idea Boga osobowego, idea zakotwiczenia czasu w wieczności i wieczności w czasie przez akt stworzenia, czy też idea jedynego wcielenia Jedynego Syna Bożego, nie mówiąc już o obrazie antropomorficznego nieba czy wielu innych potocznych wyobrażeniach chrześcijańskich. „W Indiach — pisał w swej pięknej, bezkompromisowej książce — nie chodzi już — jak niegdyś w Grecji — o to, by zwykły humanizm czy homocentryczna mito-

logia zechciały przyjąć Objawienie Boga. To było stosunkowo proste. Ale Indie uważają, że same są w posiadaniu Objawienia, i to Objawienia wrośniętego nie mniej głęboko w żywą tkankę ich historii i ich mentalności, niż wrośnięty był Stary Testament w naród izraelski. Indiom nie brakło też nigdy, trzeba pamiętać, własnych interpretatorów własnego Objawienia. Jakąż rozterką, jakąż otchłanią utraty dla duszy indyjskiej musi być myśl o przyjęciu naszej drogi do Boga? Nie zapominajmy ani na chwilę, jak zadziwiająco wgłębił się geniusz tego narodu w ciągu całych tysiącleci w tajemnicę Bożej transcendencji i absolutnej niesprowadzalności Boga do jakiejkolwiek FORMY".

Dlatego też zapewne ksiądz Monchanin wyobrażał sobie pierwszy etap drogi Indii do chrystianizmu jako kontemplację trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Ducha Świętego określał więc jako „byt amorficzny, wyobrażalny poprzez formy płynne, jak tchnienie, jak wicher, jak płomień... Byt percypowany nie poprzez to, co widzialne — jak Słowo — lecz poprzez zjawiska duchowe, poprzez charyzmaty, poprzez najwspanialszą tajemnicę świętych obcowania: immanencję wszystkich w każdym i każdego we wszystkich... Duch Święty jest Tym, na którego czekają Indie. Poprzez Niego dojdą do Słowa-Chwały; do Zmartwychwstałego w glorii całego dostojeństwa kosmosu. Potem — do Słowa-Cierpienia, przyjmującego w siebie cały ból świata, by go przekształcić w radość paschalną... I potem dopiero do Słowa w Jego ziemskim życiu, nie iluzyjnym już, jak *avatâra*..."

Stosunek księdza Monchanin do Indii, jaki zarysowują powyższe refleksje, był więc, jak widzimy, nie tylko postawą zrozumienia i szacunku, lecz chyba także — jeśli tak powiedzieć wolno — postawą przyjaźni osobistej. Tym bardziej osobistej, że — jak już wspomniano — „największy klejnot duchowości hinduizmu", a zarazem „teren jego spotkania z chrześcijaństwem" — kontemplacja stanowiła, również dla księdza Monchanin, głęboko własną i w jego odczuciu jedynie oczywistą drogę do Boga. Oto parę fragmentów jego uwag na ten temat:

„Jest jakieś tragiczne nieporozumienie między Indiami a Kościołem. Indie — wierzymy w to głęboko — powołane są w planie Opatrzności do odegrania własnej, specjalnej roli w łonie chrześcijaństwa. Ich przeznaczeniem jest stać się kontemplacyjnym sercem Kościoła. Nie można wyobrazić sobie bardziej dogłębnej zbieżności: aspiracje mistyczne są przecie najistotniejszą treścią wspólnoty chrześcijan. I są najistotniejszą treścią duchowości Indii. Należałoby się spodziewać, że ich spotkanie będzie olśniewającą rewelacją, będzie dla obu stron pełnym zachwytu rozpoznaniem i dopełnieniem siebie, będzie odkryciem własnej obecności, utajonej niejako i czekającej w samym sercu pozornej „inności" Indii od chrześcijaństwa i chrześcijaństwa od Indii. A jednak, niestety, spotkanie takie, spotkanie na samym dnie — nie nastąpiło. Indie i Kościół żyją

obok siebie, konferują o sprawach „technik" i o problemach nauki i cofają się nieufnie wszędzie tam, gdzie zaczyna chodzić o dusze. Cofają się, bronią się, atakują: nie ma prób przeniknięcia się nawzajem, sięgnięcia głębiej. To niezrozumienie wzajemne jest źródłem bolesnego zgorszenia i troski dla tych wszystkich, którzy na dnie duszy czują się synami Indii, tak jak są synami Kościoła".

„...Mnich, ów »Święty«, którego wyglądają Indie, to nie ten, który widzi sens swojej drogi w rozlicznych praktykach ascetycznych i nabożeństwach, w nieustannym recytowaniu formuł i pacierzy, w pielgrzymkach i w akcjach religijnych, to nie ten, który rachuje zapobiegliwie swoje zasługi i dobre uczynki. Święty Indii to zupełnie kto inny. To człowiek, którego zagarnęło pewnego dnia — upojenie Absolutem. Nie wraca się z tej zawrotnej drogi w głąb, w dół, w najprzepastniejsze dno siebie i poza nie, z drogi tam, gdzie w doznaniu ostatecznym i niewysłowionym duch wtapia się w samo źródło swego Bytu, którym jest Ten, Który Jest. »Nie wraca stamtąd jeno ten, kto doszedł do pół drogi« — mówi Misrî. Nie jest to już ascezą dla ascezy, jeśli odtąd ów »prawdziwy« dla Indii mnich, ów »człowiek tknięty Absolutem« nie interesuje się pożywieniem, odzieżą, mieszkaniem i całą resztą świata, jeśli odchodzi na zawsze w ciszę i samotność: *videnti Creatorem angusta est omnis creatura*...

...Tylko takiego mnicha przyjmą Indie jako Nauczyciela i Mistrza. Jakże często tym, którzy próbują głosić naukę Chrystusa, Hindus odpowiada: »Kim jesteś, że chcesz świadczyć Chrystusowi? Czy zrozumiałeś Go? Czy Go doznałeś w najwyższym z doświadczeń? Czy współuczestniczyłeś w Jego istocie metafizycznej, którą jest Jego jedność z Ojcem w absolutnej transcendencji wszystkich miejsc i czasów, wszystkich doktryn i metod?«

»...Tylko „ci co przejrzeli", tylko *rishis* chrześcijańscy mogą doprowadzić Indie do Chrystusa. Wszelkie próby chrześcijańskiej reinterpretacji *Wedanty* mają znaczenie tylko dla wierzących. Nawet jeśli zrobimy dziewięć kroków w kierunku hinduizmu, Hindus nie zrobi nigdy z pobudek tylko intelektualnych tego jedynego, który jeszcze będzie potrzebny: będzie czekał cierpliwie, aż my właśnie „nawrócimy się" na jego prawdę... Tylko i jedynie atrakcyjność świętości, najprawdopodobniej świętości zakonnej, może spowodować zryw Indii ku chrześcijaństwu. Kiedy dojrzeje czas, Bóg natchnie zapewne jakichś chrześcijańskich synów tej ziemi nieodpartym porywem ucieczki w Himalaje lub na Arunachala czy do innych miejsc świętych — samotni tylu już ascetów — i obdarzy ich swoją łaską mistyczną, łaską tak autentycznie indyjską w formie, jak ta, którą ośmielamy się wierzyć, otrzymał Ramana [1] czy Sada-Çiva-Brahman... [2] Nasze klasztory, lepsze czy gorsze, nie są w stanie same z siebie objawić Indiom Chrystusa. Uczynić to mogą tylko mi-

stycy indyjscy. My możemy jedynie przygotować im drogę i możemy „przekształcać świat wewnątrz nas samych". Ta ostatnia rola, co do której współczesny pragmatyzm zachodni tak często wysuwa zastrzeżenia, jest w oczach Hindusów najbardziej zrozumiała i oczywista. Pewien chrześcijanin powiedział niedawno Hindusowi o swym głębokim przeświadczeniu, że jego święte miasto będzie kiedyś miastem Chrystusa. Był to mnich, który osobiście nie robił nic w celu „nawrócenia" Indii. Nic poza tym, że tam żył«. — »Rozumiem — powiedział Hindus. Ty działasz w tym kierunku wewnątrz ciebie«".

mg

OJCIEC ALBERT PEYRIGUÈRE

Wioska El Kbab w Maroku leży daleko od miast i od szos. Prowadzi do niej wąska, górska droga: przeciskając się kręto wśród kamienistych usypisk wspina się nagim, rudym zboczem Środkowego Atlasu. Wysoko, za którymś z kolei zakrętem, ukazuje się w nagłym rozstępie skał kilkanaście rdzawych lepianek. Dalej jest fioletowy horyzont gór na tle nieba koloru rtęci. Nie jest trudno odszukać „ambulatorium" francuskiego pustelnika; stroma ścieżka i furtka z krzyżem; trzy niskie lepianki kryte falistą blachą okalają ogródek — niespodziewaną tutaj kępkę świeżości.

Ojciec Albert Peyriguère przeżył w El Kbab trzydzieści lat. Leczył chorych, kroił „z całych kilometrów flaneli" koszulki dla marokańskich niemowląt i dawał tysiące „ubogich, praktycznych rad, a częściej tylko nieporadnych słów" Berberom z okolicznych wsi, a także wędrowcom z koczowniczych plemion, którzy zbaczali ze swych szlaków o dziesiątki kilometrów, aby odwiedzić „dziwnego człowieka z gór".

Robił to wszystko i więcej nie robił nic. Nic w sensie akcji skutecznej, tej która pozwala ujrzeć ślad własnych rąk w świecie rzeczy, zjawisk i ludzi. Życie ojca Peyriguère w El Kbab prześlizgiwało się na pozór samym wierzchem zwykłości: śladów nie było.

Nie było nawróceń: nie „nawraca się" Muzułmanów. Nie było także

---

1 Sri Ramana — asceta hinduski XX wieku. „Tknięty absolutem" w dniu kiedy ukończył szesnaście lat, Ramana spędził pięćdziesiąt lat na świętej górze Arunachala, gdzie tysiące uczniów przychodziło słuchać jego rad lub „kontemplować jego milczenie".

2 Sada-Çiva-Brahman — wedancki święty z XVIII wieku. Opuścił dom rodzinny w dniu swego małżeństwa i spędził całe życie na samotnych wędrówkach. Postać jego stanowi w oczach Hindusów ideał wyrzeczenia absolutnego, doskonały typ *avadhuta* (asceta nagi i milczący).

„rozwoju placówki": trzy lepianki nie rozrosły się w widoczny z daleka kompleks strzelistych pawilonów, jak później marokańskie opactwo Toumliline; nie rozmnożyły się w schludne, murowane szpitaliki, przytułki i szkoły, jak tyle ośrodków misyjnych w Afryce. Nie było nawet — dorobku intelektualnego w sensie „dzieł zebranych" lub chociażby jednej, dopracowanej książki. Ojciec Peyriguère, „niepoprawny intelektualista", tak z uzdolnień jak z temperamentu i z dojmujących przez całe życie tęsknot osobistych, nie miał czasu — przez trzydzieści lat — uporządkować swych bezcennych notatek z zakresu teologii i lingwistyki, etnologii i duszpasterstwa misyjnego. Trzeba było bowiem kroić koszulki z flaneli.

Ten zdumiewający życiorys nie jest już dziś czymś całkowicie wyjątkowym. Notatkę o zmarłym wiosną tego roku w szpitalu w Casablanca ojcu Peyriguère można właściwie zamknąć i wyjaśnić kilkoma danymi biograficznymi. Rok 1926 — probostwo w Tunisie i — jak pisał potem — „narastający niepokój serca". Odkrycie ojca de Foucauld poprzez jego życiorys pióra René Bazin. Pierwsza wspólnota na wzór Małych Braci — w Ghardaia, i pierwsze fiasko: choroba. W roku 1927 ojciec Peyriguère zaczyna na nowo: w Maroku wybuchła właśnie epidemia tyfusu, jedzie tam więc, by pracować jako pielęgniarz. Zaraz jednak pada sam ofiarą epidemii. Drugiego fiaska omal nie przypłaca życiem. W roku 1928 znów jest w Afryce. Tym razem już w El Kbab, gdzie pozostać miał aż do śmierci, „dziwny Francuz, pobożny jak mahometański asceta" i ubogi jak okoliczny lud, cierpliwy i dobroduszny znachor w marokańskiej „dżebelli", którą od codziennego stroju tubylców różniło tylko wyszyte na białej welnie serce i krzyż — godło Małych Braci ojca de Foucauld.

Ojciec Peryiguère był więc po prostu jednym z tych, którzy oddają dziś w niezliczonych zakątkach naszego globu milczące świadectwo miłości, a których imię jest tak bardzo głośne na całym świecie, że nie wymaga już komentarzy czy wyjaśnień. Był jednym z Małych Braci, przeto żył i umarł jak oni, i to byłoby właściwie wszystko.

Byłoby wszystko i byłoby po prostu, gdyby nie to, że życiorys, uładzony jak epitafium i wpisany gładko w arabską wioskę — konwencjonalną już dziś niemal winietkę legendy o współczesnych świętych — ma swoje szczeliny i pęknięcia. Są artykuły ojca Peyriguère, pospieszne i gorączkowe jak radiogramy, przekazujące wiadomości najważniejsze, te, którym nie wolno zaginąć. Są jego listy, czasem wstrząsająco osobiste właśnie w zdawkowych, marginesowych informacjach. Są notatki, surowe i gwałtowne — dojmujący dokument burzliwej samotności, zmagającej się, nieraz na skrajach ortodoksji, z oporną literą Prawdy. Te nieliczne sygnały z El Kbab, których fragmenty przynoszą wspomnienia o ojcu Peyriguère w zachodniej prasie katolickiej, nie pozwalają zamknąć życia jeszcze jednego milczącego apostoła w ramkach sielskiej winietki.

Skrawki prawdy o ojcu Peyriguère mówią bowiem całkiem co innego; mówią o tym, jak ogromną cenę rozterki osobistej płaci się za „niesienie ludziom pokoju i harmonii"; o tym, jak karkołomna bywa ścieżka słuszności pomiędzy misją intelektualną a misją żywych, natarczywych, nigdy nie zamkniętych kontaktów ludzkich; o tym także, jak twardą i jak okrutną nieomal zaporą może wydawać się czasem litera Prawdy bezkompromisowym „gwałtownikom miłości" i ile trzeba ufnego uporu, aby jej duch zapłonął wreszcie światłem niewątpliwym, jak krzew gorejący.

Oto parę tekstów z „cichej pustelni" w El Kbab:

„...przecież to jest przeraźliwe: tutaj Kościołem jest każdy z nas. Całym Kościołem. Każdy z nas w oczach każdego Muzułmanina jest chrześcijaństwem w oczach Islamu. Jak to udźwignąć, czy wolno próbować to udźwignąć, gdy się jest aż tak miernym? Po cóż się okłamywać: moja samotność jest mi wciąż droga ponad wszystko: moje myśli ciążą ku niej niepowstrzymanie, ukradkiem i małodusznie — a jestem tutaj przecie, aby oddać się cały — bez reszty. Więc to przeze mnie i we mnie Kościół ma oto wziąć w siebie ubożuchne sprawy ziemi, nie jakiejś ziemi, ale tej tutaj, tragicznej, afrykańskiej — aby je wynieść aż pod niebo?... Niech ojciec się za mnie modli".

(Do przeora Benedyktynów w Toumliline, czerwiec 1953).

„Ukazać wielkość moralną Chrystusa. Jego zapierającą dech miłość. My — tutaj? My — tym ludziom? Algeria, Tunis, Maroko...przecież wszędzie byliśmy Jego klęską. Cóż tu wiele mówić: nigdy nie szanowaliśmy tego ludu. Nigdy nie kochaliśmy go naprawdę. I dziś także... Nie ma miłości, przed którą nie idzie sprawiedliwość. Być sprawiedliwym: przecież to tylko tyle: widzieć w każdym, najuboższym z Mahometan tego kim jest w istocie: widzieć w nim Chrystusa. Szanować w nim Chrystusa..."

(Notatki z rekolekcji, lipiec, 1958)

„...Kościół misyjny nie może ciągle zaczynać od początku, od niczego. Musi być ciągłość. Musimy podawać sobie naszą wiedzę, nasze doświadczenie z rąk do rąk. Mam notatki z tych wszystkich lat, może mogłyby się przydać, trzeba tylko je uporządkować. Zasady pracy pre-misyjnej i przedapostolskiej i ich źródła teologiczne i mistyczne; problematyka psychologiczna i społeczna Berberów; język Berberów i jego psychologia.

Ale nie mam czasu. Co dzień przychodzi więcej pacjentów. I jest mnóstwo dzieci. Całe mrowie dzieci. Już od miesięcy nie rzuciłem okiem na zapiski."

(List do przeora Toumliline, październik, 1956)

„...Przecież w tajemnicy Wcielenia wziąłeś w Siebie wszystkich ludzi, Chryste. Wszystkich. Umierali w Tobie na krzyżu. Przez Ciebie tylko i tylko w Tobie widzi ich Bóg... Czyż w muzułmanach nie ma Twojej wielkości? Czyż wstrząsające piękno i głębia tylu dusz Islamu mogłyby nie być Twoje? Czyż mógłbyś nie liczyć na nie, mógłbyś — minąć?... Przecież to jest w teologii: oni mogą, inaczej niż my, ale mogą być w łasce uświęcającej.

...Ale nie upraszczajmy spraw. Nie wolno oglądać się wstecz. Nawet by się zachwycić ich miłością, bogactwem ich mistyki..."

(Rekolekcje, kwiecień 1956)

„...ale teraz już wiem. Cała porywająca wielkość Islamu, wszystka chwała składana u stóp Boga przez wspaniałych mistyków muzułmańskich, całe piękno i ofiarność ich miłości, wszystko to nie jest daremne, nie jest stracone. Wszystko — wraz z niezmierzonym bogactwem Ciała Mistycznego musimy ofiarowywać Bogu. Niechaj Bóg da te dusze Chrystusowi, aby je zbawił... To z pewnością nie jest dość uczone, ale nic mnie to nie obchodzi. Wiem tylko, że to jest prawda. Nasz Kościół, Kościół Powszechny, to jest właśnie to. To nie może być co innego. I to jest dogmat.To jest dogmat świętych obcowania. Pewno nie jestem dość subtelny. Czyż to jest ważne, w moim marniutkim życiu..."

(List do przeora Toumililine, maj 1958)

W roku 1958, w niespełna rok przed śmiercią ojca Peyriguère, odwiedził go jeden z jego przyjaciół z Paryża. Oto jak wspomina to spotkanie: „Niska, ciemnawa izdebka i długi, sosnowy stół. — A gdzie ksiądz sypia? — Śmieje się wesoło ze swego sypiania: jest akurat dość miejsca na ziemi, między stołem a ścianą. Zupełnie »na miarę«. Między blaszanym dachem a sufitem harcują rozszalałe upałem szczury. Gęsty rój much w słonecznej smudze. — »Można się przyzwyczaić nie dostrzegam już tego. Po tylu latach jestem przecież „urodzonym" Berberem... I nawet nie czuję pcheł« — dodaje z dobrodusznym triumfem.

Zbliżam się chytrze do stołu i »od niechcenia« sięgam po pierwszą z brzegu książkę. — Ojciec Teilhard du Chardin, Ksiądz to... lubi? Może jest odrobinkę zmieszany. »No cóż... człowiek czuje się trochę nieswojo wobec tej umysłowości. Jest niepokojąca, może — no tak, może przeraża-

jąca... ale przecież on widzi zbawienie wszystkiego. Wszystkiego bez wyjątku!«

Kaplica jest długa i wąska. Prosty, biały ołtarz. Ojciec Peyriguère opiera się o sosnową ławkę i widzę kątem oka jego twarz — i jej niewątpliwe cienie: twarz człowieka ciężko chorego na serce. »Co rano robi sobie zastrzyk — mówił jego nowy, młody pomocnik, ksiądz Lafan. — Jakoś wytrzymuje do wieczora. Noce... nie wiem. Wydaje mi się, że to muszą być te noce, które Bóg zsyła tylko tym, którym bardzo ufa...« W kaplicy jest cicho i szybko zapada zmrok. W jakiejś chwili, bez wstępu i jakby kontynuując wewnętrzną rozmowę ojciec Peyriguère mówi półgłosem: ...»wieczorami, kiedy jesteśmy sami mówię Mu czasem: a jednak, gdyby mnie tu nie było i Ty także nie mieszkałbyś tu... A On mówi: ale ty także nie byłbyś tu, gdyby mnie tu nie było«".

mg

MŁODOŚĆ STAREJ AFRYKI

WEZWANIE

. . . .

Dzieci Afryki,
Stojące w obliczu świata
Dzieci Afryki,
Potężne w Chrystusie,
Dające świadectwo
Powszechności Kościoła,
Wszędzie oznajmiają
Jednogłośnie
I z tym samym zapałem
Swoje posłannictwo chrześcijan
Chrześcijan i Afrykańczyków.
Ich głosy zawsze rozbrzmiewały
Na wszystkie strony świata
Zawsze głośno
I z odwagą
Wołali:
„Afryka dla Afrykańczyków,
Afrykańczycy dla Chrystusa,
A Chrystus dla Ojca!".

. . . .

Razem nam trzeba pracować,
Pracować z zapałem

Aby afrykańska się stała
Afryka.
Razem nam trzeba się modlić,
Modlić się bardzo żarliwie
O zbawienie naszej ojczyzny,
Afryki.
Razem nam trzeba budować,
Budować na wierze,
Budować na skale
Radosne państwo jutra.
Razem nam trzeba nieść
Nieść dla naszego ludu
Światło Ewangelii

. . . .

Bracie z Afryki i siostro z Afryki
Przepojeni wielką przeszłością szlachetnego kraju,
Wszędzie i zawsze dumni z Waszych przodków,
Dzieci Boże, uczniowie Chrystusa,
Mocno związani z ziemią, która was zrodziła,
I całkowicie zwróceni ku przyszłości —
Siostro z Afryki bracie z Afryki,
Oświeceni wiarą katolicką
Chodźcie i razem z nami
Całe swe życie oddajcie
Służbie Kościoła,
Służbie Afryki.

Młodzieży Afryki nie drżąca przed niczym,
Młodzieży Afryki łamiąca okowy,
Dzielne dziecko Boże,
Nie znające więzów.
Idź śladami Chrystusa
Największego rewolucjonisty świata.
Z sercem radosnym
I duszą pełną dumy
Nakarmiona miłością Chrystusa-Wyzwoliciela
Ruszaj
Mężnie na dobry bój!
Przeciw wyzyskowi człowieka,
Przeciw nędzy i niesprawiedliwości,
O szacunek dla ludzkiej godności
Afrykańczyka!
Do boju o Afrykę wolną i wierzącą
Rozkwitającą wspaniale

W słońcu Pana,
Powstań!
Wybiła godzina nowego świtu!
To dzisiaj Afryka się budzi.

Nicolas Toufic

Autor tego apelu do studentów afrykańskich z uniwersytetów francuskich jest młodym lekarzem-murzynem z Dahomeju. W tym roku w lecie Nicolas Toufic był w Polsce na międzynarodowym obozie młodzieży katolickiej nad jeziorem Bachotek. Brał on udział w tym obozie, ponieważ jest prezesem UECA (*Union des Etudiants Catholiques Africains* — czyli Związku Katolickich Studentów Afrykańskich), który to związek został ukonstytuowany w tym roku na wiosnę, jako reprezentacja istniejących już dawniej na dziesięciu uniwersytetach francuskich Grup Katolickich Studentów Afrykańskich (GECA).

Pierwszym impulsem tego ruchu stała się decyzja delegata apostolskiego z Dakaru, który w 1950 roku mianował generalnego kapelana dla studiującej we Francji młodzieży afrykańskiej. Koło tego księdza (a później także koło jego pomocników, kapelanów murzyńskich) zaczęli się gromadzić licealiści i studenci afrykańscy, do tej pory nieraz bardzo samotni i boleśnie odczuwający swoją obcość w świecie białych. W miarę powstawania nowych grup studenckich narastają problemy, nad którymi dyskutuje się na lokalnych zebraniach, a później na międzyśrodowiskowych pielgrzymkach, obozach i zjazdach.

Pierwszy Kongres studentów afrykańskich odbył się w 1956 roku w Pau. Tematem obrad miały być trudności studenta-murzyna w stosunku do wiary, ale dyskusje przesunęły się na zagadnienie niepodległości Afryki. Wtedy po raz pierwszy studenci murzyńscy zaprotestowali przeciw używaniu Senegalczyków do wojny kolonialnej w Algierze. Odtąd kongresy odbywają się rokrocznie: w 1957 w Rzymie („Rola murzynów-chrześcijan w politycznej, ekonomicznej, społecznej i religijnej ewolucji Afryki"), 1958 w Corrèze (Francja) obradowano nad zagadnieniami ekonomicznymi Afryki, wynikającymi z kontaktów z Zachodem. Tegoroczny kongres miał miejsce w Lyonie; omawiano na nim sprawy afrykańskich związków zawodowych i powołanie czarnej kobiety. W tym kongresie oprócz zwykłych członków GECA po raz pierwszy wzięli udział zaproszeni goście z francuskich i międzynarodowych organizacji katolickich, a także murzyni studiujący na uniwersytetach afrykańskich.

Rola GECA i UECA nie kończy się na zjazdach i ich przygotowaniu. Kapelan generalny i prezes związku objeżdżają wszystkie ośrodki nawiązując łączność i zapoznając się z zagadnieniami interesującymi poszczególne grupy prowincjonalne. Związek ma dwa pisma: „Tam-Tam"

(pisał o nim „Tygodnik Powszechny" nr 33 z br.) i międzyśrodowiskowy biuletyn informacyjny „Trait-d'union" („Łącznik"), z którego przetłumaczyliśmy fragmenty *Wezwania*, a także zdobyliśmy informacje o historii ruchu grup katolickich studentów afrykańskich.

CZY MOŻNA MÓWIĆ O PRZESZŁOŚCI KULTURY AFRYKAŃSKIEJ

Wydaje się, że ogół czytelników polskich może się odnieść z pewną nieufnością i sceptycyzmem do niektórych fragmentów *Wezwania* Toufica, a szczególnie do zdania:

Bracie z Afryki i siostro z Afryki,
Przepojeni wielką przeszłością szlachetnego kraju
Wszędzie i zawsze dumni z waszych przodków...

Wobec rozpowszechnionej nieznajomości historii i wartości kulturalnych Czarnego Lądu oraz charakterystycznych cech psychiki murzyńskiej autor apelu łatwo mógłby być posądzony o megalomanię rasową. Grają tu zbanalizowane pojęcia o „ludach prymitywnych" jak również takie fałszywe i przestarzałe określenia murzyna, jak osiemnastowieczny „dobry dzikus", i „dziki ludożerca", i „wielkie dziecko", ulubione zdanie dziewiętnastowiecznych białych misjonarzy.

Czy świat murzyński ma przeszłość historyczną i kulturalną, czy znane nam dzieła artystów murzyńskich wyrastają z jakiejś próżni? Oto pytanie, na które do niedawna świat naukowy był skłonny odpowiadać negatywnie (znany afrykanista, Herskowits, nadał swej książce znamienny tytuł *The Myth of the Negro Past* — czyli „Mit przeszłości murzyńskiej").

Tymczasem nowe wykopaliska i prace uczonych ostatnich lat przynoszą zupełnie inną odpowiedź, która usprawiedliwia nawet takie teorie, jak „Kolebką ludzkości była Afryka" (O. Teilhard de Chardin) czy „Afryka była krajem cywilizowanym wcześniej niż Europa" (odkrycia Henri Lhote w masywie Tassile i wiele innych). Wydawane w kilku językach pismo „The Unesco Courrier" poświęca swój ostatni numer (październik 1959) przeszłości Afryki i w oparciu o najnowsze badania uczonych przeprowadza tezę nie tylko o istnieniu, ale także wykazuje ciągłość kultury afrykańskiej (prawdopodobnie starszej od naszej) aż do początków kolonizacji.

Z poznania wartości kulturalnych Afryki i cech psychiki murzyńskiej, tak różnych od psychiki białego, same nasuwają się wnioski o możliwości wzbogacenia kultury całego świata dzięki wkładowi kultury murzyńskiej.

PLASTYKA MURZYŃSKA ODKRYWA NAM CYWILIZACJĘ AFRYKI

Pięćdziesiąt lat temu zaczęły napływać masowo do Europy pierwsze maski i małe drewniane statuetki murzyńskie. W kołach artystycznych Europy, a zwłaszcza Paryża, wywołały one prawdziwy wstrząs i stały się impulsem twórczym dla pierwszych abstrakcjonistów, dając im przykład sztuki, która nie jest plagiatem natury. Powstała wówczas (przy jednoczesnym pojawieniu się jazzu) moda na sztukę murzyńską, którą można by porównywać z dziewiętnastowiecznym zamiłowaniem do japońszczyzny. Pomimo to świat naukowy utrzymywał się w przekonaniu, że te małe formy, rzeźbione w zwykłym, łatwo się niszczącym drzewie świadczą o tym, że sztuka murzyńska nie posiada przeszłości. Pierwszym uczonym, który zaczął pisać o historii cywilizacji afrykańskiej, był Frobenius [1]. W ostatnich dwudziestu latach zaczęły się mnożyć odkrycia, odkopano tzw. zabytki sztuki królewskiej, odnaleziono zagubione w puszczy miasto Musawarat w Sudanie, ruiny z pierwszego wieku po Chrystusie i ruiny średniowieczne w Zimbabwe, w południowej Rodezji, i wielkie posągi i maski z brązu oraz kości słoniowej z Ife i Benin w Nigerii z XVI, XVII, XVIII wieku. A więc musiały istnieć jakieś państwa murzyńskie, lub nawet federacje państw, zaznaczone zresztą na starych, szesnastowiecznych i siedemnastowiecznych mapach. Te wykopaliska ukazały zupełnie nowe oblicze szuki murzyńskiej, tak ze względu na używane trwałe tworzywa i opanowaną technikę (odlew) jak i na zupełnie inny charakter: posągi i maski są zupełnie realistyczne. Na podstawie tych nowych odkryć możemy już ustalić pewne specyficzne cechy sztuki murzyńskiej, odznacza się ona bowiem jakąś jednością w różnorodności i to różnorodności na skalę kontynentu.

A więc: asymetria, związana z ruchem i rytmem, zamiłowanie do dysproporcji, wynikające z żywego poczucia symboliki.

Dla murzyna sztuka jest sposobem poznania, a nie wiernym kopiowaniem natury, nie jest też ona nigdy statyczna w historycznym znaczeniu tego słowa. Murzyn nie posiada greckiego czy latyńskiego kultu „złotego wieku", nie przywiązuje się do rozsypujących się zabytków, ale je poprawia według nowych potrzeb, albo też je niszczy. Istnieje na całym kontynencie afrykańskim wyraźne pokrewieństwo w technice (nie sposób wątpić o istnieniu techniki patrząc na przepiękne rzeźby z Benin), ale ta technika była stosowana tylko do potrzeb twórczości.

Sztuka murzyńska ma funkcje społeczne — dzieło sztuki nie jest przedmiotem zachwytu (nie ma tu mowy o „sztuce dla sztuki"), ale służy żywym ludziom, których ma wychować na równi ze słowem, ma ich doprowadzić do odnalezienia sensu istnienia. Ten sens jest dla murzyna

[1] Przypominamy pięknie wydane w br. przez Wydawnictwo Literackie *Bajki Murzyńskie* w dużej części zapisane przez Frobeniusa, a świadczące o wysokim poziomie, a także poczuciu humoru ustnej literatury afrykańskiej.

jasny: iść naprzód po drodze poznania, pociągając za sobą swoich braci, według specjalnie rozwiniętego u tej rasy poczucia solidarności i odpowiedzialności zbiorowej. To jest coś zupełnie przeciwnego naszemu europejskiemu indywidualizmowi i zamiłowaniu do analizy. A jednak Absolut, do którego czarny człowiek dąży (chociaż go nie przedstawia w sztuce, ani wprost nie nazywa), jest omawiany takimi oto określeniami bardzo bliskimi naszym pojęciom: „Pan świata", „Ten, który był od początku", „Ten, który nie przestaje tworzyć", „Ten, którego żaden posąg nie przedstawi", a nawet: „Trzy najwyższe istoty, które są Jednym".

Wyrażenia te prowadzą nas dużo dalej niż spłycone i przestarzałe pojęcia o „animizmie" i „fetyszyzmie" murzyńskim.

Sztuka Afryki przedstawia świat i rządzące nim prawa nie po to, żeby nad nimi zapanować, ale po to, żeby przez ich poznanie włączyć się w rytm wszechświata, żeby wziąć zbiorowo udział (np. przez taniec) w rytmie powszechnym.

Społeczność jest dla murzyna organizmem, ciałem, w którym każdy jest zależny od drugiego dzięki pochodzeniu z tej samej rodziny i szczepu. Pojęcie własności prywatnej nie istniało w historii Afryki aż do pojawienia się białego człowieka — ziemia była posiadana i użytkowana wspólnie, cały szczep wyrzucał niegodnego człowieka, który nie chciał pracować dla zbiorowości, a przez to mógł zagrażać pomyślności wioski czy szczepu.

Tradycyjna organizacja społeczności afrykańskiej składa się z wodza (lub króla) — naturalnego pośrednika między tym światem a mocami wyższymi, identyfikowanego nieraz ze słońcem, od którego zależy całe życie szczepu: urodzaj, płodność, pokój, bogactwo — z rady mędrców i rady ludu. Ta organizacja (demokratyczna z jednym odpowiedzialnym wodzem) powtarza się w Afryce wszędzie, od wioski do królestwa, i istniała zawsze, jak o tym świadczą najstarsze arabskie przekazy historyczne z VII wieku.

Sztuka wyraża ten porządek społeczny i tym się tłumaczą obie jej formy: wielka, realistyczna i używająca trwałego tworzywa sztuka królewska i małe, nierealistyczne posążki, rzeźbione w zwykłym drzewie, należące do szuki ludowej. Obie te formy służą kultowi Przodków. Kim są w religii afrykańskiej Przodkowie? Są oni określani jako „ci, którzy poznali tajemnice świata", albo „ci, którzy przez swoją wiedzę spełniają wielkie i potężne czyny". Czci się Przodków za ich czyny, nie zapominając przy tym o pedagogicznym oddziaływaniu takiej czci. Nie ma tu mowy o fetyszyzmie: posążki nie są adorowane, tylko symbolizują duchową obecność przodka po jego śmierci.

Kim jest istota ludzka według wierzeń murzyńskich? Składa się ona z trzech elementów: ciała, „życia" i „sobowtóra". Po śmierci „życie" wraca do „wielkiego powszechnego Pana". Natomiast „sobowtór" — któ-

rym to pojęciem określa się świadomość, uczuciowość i ogólnie to, co charakteryzuje jednostkową osobowość ludzką — krąży po śmierci wokół słońca i razem z nim zachodzi. Wśród Przodków istnieje cała hierarchia: od zwykłych przodków rodzinnych (którzy za kilka pokoleń mogą się znowu wcielić w swojej wiosce, a wtedy nowe dziecko otrzyma dawne imię i będzie jednocześnie „tym, który był", i „tym, który jest", a posążek zostanie obrzędowo zniszczony) poprzez Przodków królewskich, aż do wielkich Przodków na skalę ogólno-ludzką. Takim jest np. Ogun-kowal, który według starej legendy wynalazł sztukę wytapiania żelaza.

Nasze ztechnicyzowane społeczeństwo zniszczyło dawną sztukę murzyńską (tak jak w ogóle zachwiało całą tradycyjną strukturę Afryki), ale jak pisze prof. Madeleine Rousseau: „Można ufać, że geniusz twórczości afrykańskiej znajdzie sobie nowe formy do wyrażenia nowego porządku, że potrafi on połączyć niezmienność i ruch, wieczność i wieczne stawanie się... Stare dzieła sztuki tysiącami opuszczają kontynent, przyjeżdżają do nas, żeby do nas przemawiać. Tworzą one między Europą a Afryką bardzo mocną więź, bo objawiają nam jakąś zapomnianą wspólną przeszłość".

SŁOWO — GŁOS — MUZYKA — OBRAZEM CZARNEJ PSYCHIKI

Wielkie znaczenie dla poznania psychiki murzyńskiej ma muzyka czarnego lądu, która przyszła do Europy (początkowo poprzez Amerykę) prawie równocześnie z plastycznymi dziełami sztuki. Świat białych docenił wprawdzie oryginalność „czarnej duszy", ale jednocześnie przyjęło się przekonanie, że murzyni (zwłaszcza w muzyce) reprezentują tylko instynktowne siły człowieka. Należałoby poddać rewizji tę teorię. Mówi się, że „czarny jest gadułą". Rzeczywiście lubi on dużo mówić i dba o piękno wymowy, ale trzeba pamiętać, że cała jego tradycja była przekazywana ustnie, że tylko słowo jest dla murzyna biblioteką, archiwum religijnym, prawnym i historycznym. Znaczenie słowa, głosu i muzyki tłumaczy się brakiem pisma. Specjaliści wyciągają z rozważań nad muzyką murzyńską bardzo ciekawe wnioski odnoszące się do psychiki tej rasy. Podkreślają oni szczególnie potrzebę zbiorowości, nawet pewien instynkt stadny, czułość i wrażliwość nie tylko na uczucia indywidualne, ale także na sprawy ogólne. W śpiewie i muzyce murzyńskiej zaznacza się wyjątkowe poddanie się zbiorowości. Wszystkie sola (wokalne czy instrumentalne) są tylko chwilowymi wybuchami, przy jednoczesnym poszanowaniu rytmu i tonacji całości.

Murzyni celują w tych sztukach, które się tworzy bezpośrednio dla odbiorcy, które żyją dzięki kontaktowi z odbiorcą. Czarna publiczność przychodzi tłumnie na koncerty ulubionych artystów, ale nie lubi słuchać ich muzyki nagranej na płyty, bo do pełnego cieszenia się sztuką

potrzebuje ona żywego ciepła ludzkiego i towarzystwa osób (grających i słuchających). Jest w tej rasie jakaś wyjątkowa otwartość i miłość dla ludzi.

Dzięki tym cechom dyskusje między murzynami nie mają charakteru polemicznego, są one raczej próbą nawiązania kontaktu z innym człowiekiem, przy jednoczesnym zamiłowaniu do odegrania swojej „roli".

AFRYKAŃSKIE POJĘCIA FILOZOFICZNO-RELIGIJNE

Religia murzyńska jest religią naturalną, a więc większość pojęć z tej dziedziny jest wspólna wszystkim ludom prymitywnym. Cechą charakterystyczną religijnej myśli murzyńskiej jest uczuciowość, kult żywej siły, związek z rzeczywistością i brak spekulacji myślowej, którą zastępuje zdziwienie wobec rzeczywistości.

Mówi się, że prymitywne ludy nie znają filozofii — oczywiście nie formułują one tez filozoficznych, nie „filozofują" świadomie, ale to nie znaczy, że nie istnieją u nich pojęcia filozoficzne, jak i przeciwieństwa przyczyny i skutku, identyczności pierwszej, i to jedynej przyczyny (czasem dwóch pierwszych przyczyn, jeśli jakaś wyjątkowo filozoficznie nastrojona jednostka chciała przy okazji „załatwić" problem dobra i zła). Religia murzyńska, jako typowa religia naturalna nie zna nagrody pośmiertnej: nagrodą za dobre życie jest: szczęście, długowieczność i ciągłość rodu. Z tego faktu wypływa lęk przed śmiercią i dalej typowa dla religii prymitywnych obawa przed światem nadnaturalnym, który można przecież nieświadomie obrazić. Tym tłumaczy się (niezależnie od wyraźnych tendencji monoteistycznych) istnienie w Afryce magii. Magia nie jest religią, raczej antyreligią — jest ona środkiem obrony przed światem nadprzyrodzonym i przed prawami natury, które są niezbadane i tajemnicze, a mogą być „obłaskawione" przez czary. Istnieje jednak wyraźne rozróżnienie między sytuacją króla (lub na niższym szczeblu wodza), istoty świętej, pośredniczącej między tym a tamtym światem — a sytuacją kapłana i czarownika. Król pomimo wpływów zachodnich i chrześcijańskich nie został dotąd odbóstwiony w myślach murzyna — i trudno się temu dziwić, jeśli się pamięta, że cesarz japoński przestał być bogiem dopiero po II wojnie światowej.

Kapłani natomiast nigdy nie byli uważani za świętych, co najwyżej spadała na nich część świętości ich funkcji, podobnie jak na pewne przedmioty uważane za święte dzięki ich symbolice, związanej z istnieniem szczepu (np. święte bębny królewskie z Afryki Środkowej).

Jedną z najważniejszych funkcji kapłana było prowadzenie śledztwa w wypadku przestępstwa, w którym to śledztwie uciekano się często do czegoś w rodzaju naszego średniowiecznego „sądu Bożego". Pod pozorami magii kryły się tu często pewne próby zracjonalizowania śledztwa (np.

ustawianie podejrzanych i dotykanie ich wyciągniętych języków rozpalonym żelazem, przy którym to zabiegu podobno tylko prawdziwy winowajca odczuwa ból. W pewnych wypadkach można to wytłumaczyć fizycznie. Język człowieka dzięki wilgoci śliny neutralizuje gorąco — a przestępca który ma świadomość swojej winy może mieć wskutek zdenerwowania wyschnięte usta). Takie śledztwa prowadzone przez czarowników istnieją i dziś potajemnie „obok" procedury białych.

Biały człowiek, razem ze swoją techniką, ekonomią i ukształtowaną od wieków filozofią wkroczył w unieruchomiony w swoich tradycjach świat Afryki i nie starając się go poznać zaczął wszędzie wprowadzać swój, obcy murzynowi ład. A przecież mógł był i dla siebie wyciągnąć te wnioski, które dziś wyciągają uczeni afrykańscy: że poznanie i uznanie szczególnych cech duchowości murzyńskiej może dać człowiekowi Zachodu jakieś antidotum na jego skrajny indywidualizm, racjonalizm i formalizm, może być jakąś obietnicą powrotu do źródeł żywej rzeczywistości.

Wróćmy teraz do ruchu Grup Afrykańskich Studentów Katolickich. Rozumieją one dobrze, że rozpoczęty już proces unowocześnienia Afryki jest nie tylko nieunikniony, ale także konieczny, pragną one jednak wnieść do budowania nowej Afryki chrześcijaństwo i oświatę, zachowując tradycyjne dziedzictwo „humanizmu afrykańskiego". To ich dążenie opiera się na tezie katolickiej, że łaska nie niszczy natury, ale ją uzupełnia i udoskonala; a także na płaszczyźnie nowoczesnej myśli katolickiej, reprezentowanej głównie przez Maritaina wykazującego, że struktury społeczne muszą mieć za podstawę sprawiedliwość, poszanowanie godności osoby ludzkiej i miłość braterską.

Tymczasem zdarzało się nieraz, że młodzi wykształceni murzyni, początkowo pełni zapału dla pracy wśród swego ludu, po paru latach spędzonych w Afryce zniechęcali się, gorzknieli, albo nawet sami zaczynali ciągnąć zyski z ustalonego nieporządku, zamiast walczyć o nowy ład. Dlatego właśnie członkowie GECA kładą tak wielki nacisk na mocne wychowanie doktrynalne, na zrównoważenie swojej wiedzy religijnej, która bardzo często (nie tylko u murzynów) pozostaje na poziomie dziecinnym, zupełnie nieproporcjonalnym do nabytej na uniwersytecie wiedzy naukowej.

Poza tym na wspólnych zebraniach dyskutuje się wszystkie problemy zawsze w odniesieniu do Afryki, do jej struktur społecznych, do jej potrzeb i warunków. W sprawozdaniach z kongresów, w rezolucjach i deklaracjach ciągle pojawia się troska o „masy murzyńskie", o tych wszystkich, którzy nie mieli szczęścia i możliwości otrzymania wykształcenia [2].

---

[2] Uderzającym przykładem więzi inteligencji murzyńskiej (nie tylko katolickiej) z ich ludem był I Kongres Czarnych Pisarzy i Artystów (Paryż 1957). Każdy prelegent, niezależnie od kraju, z którego pochodził, i nie posiadając oczywiście żadnego „mandatu" — przemawiał w imieniu całej rasy.

Grupom Studentów Katolickich nie chodzi o to, żeby się zamknąć w jakimś getcie, nie chcą się oni odcinać od swoich francuskich i białych kolegów, ani też od czarnych studentów nie-katolików. Wprost przeciwnie — i tutaj decyduje dobro Afryki, która potrzebuje wszystkich swoich dzieci, a także zrozumienia wśród białych, choćby po to, żeby łatwiej było obalić przesądy dzielące obie te rasy. Wszyscy murzyni zgrupowani w Unii Katolickich Studentów Afrykańskich są jakby ambasadorami Czarnego Lądu. Taki jest dla nas białych sens przejmującego *Wezwania*, którego fragmenty zamieściliśmy na wstępie.

Na podstawie „TAM-TAM", „Trait d'union" i „Aspects de la culture noire" (coll. „Recherches et débats")

opr. *Anna Turowiczowa*

GHANA PYTA O SWOJĄ PRZESZŁOŚĆ

(*Problem odtworzenia dziejów Czarnej Afryki*)

Obserwujemy szybki wzrost krzywej nacjonalizmów ludów do niedawna kolonialnych, dziś uzyskujących własną państwowość i gwałtownie dobijających się równych praw z Białymi. Dążenie do równouprawnienia milcząco zakłada także posiadanie własnych odpowiedników w stosunku do elementów europejskiej kultury. Czarna Afryka posiada założone przez Europejczyków uniwersytety, które stopniowo stają się uniwersytetami Czarnych. Ale grono profesorskie tylko bardzo powoli zmienia barwę, a uniwersytet w zasadniczym zrębie nie przestaje być odbitką analogicznej instytucji w Metropolii. Tymczasem olbrzymi ląd ma własne problemy wewnętrzne — poza kontaktami z polityką światową — i ma, o czym wszyscy wiemy, jakąś własną przeszłość przedkolonialną i tę z okresu już kolonialnego, na której Europejczycy żadnego piętna nie wycisnęli.

Rodzenie się nacjonalizmów wśród ludów afrykańskich pociąga za sobą nieuchronnie szukanie własnych tradycji przedkolonialnych. A rzeczywistość istnienia na terenie uformowanego państwa kierowanego samodzielnie przez Czarnych uniwersytetu — domaga się przekształcenia go w uczelnię, która by odpowiadała własnym potrzebom, a nie była satelitą świecącym odbitym blaskiem Europy, jednym słowem domaga się uczelni wyzbytej kompleksu niższości. Na Uniwersytecie w państwie Ghana wykłada się historię. Studenci afrykańscy studiują tu historię w wydaniu europejskim, ale dzisiejszy stan rzeczy i obudzenie się Czar-

nych do świadomego życia politycznego rodzi potrzebę własnej historii, nie tylko dlatego, by nie mieć kompleksu niższości wobec Europejczyków, ale także dlatego, żeby uzyskać afrykańskie kryteria oceny historii europejskiej.

Do niedawna panowało wśród historyków przekonanie, że rekonstrukcja historii Czarnej Afryki jest niemożliwa, ponieważ nie ma dla niej źródeł pisanych. Teoretycznie już tylko rzecz rozpatrując — wywrotny wydaje się argument dotyczący źródeł. Przecież coraz powszechniej dziś się przyjmuje, że źródłem jest wszelki ślad mówiący o przeszłości człowieka, a nie tylko określony jego typ. Tę właśnie orientację mają badania angielskiego historyka, profesora J. D. Fage'a z University College w Ghanie. Młody ten uczony postawił sobie dwa zasadnicze pytania rozłamujące dotychczasowy schemat: co to jest historia afrykańska? oraz — jakie są źródła? Terenem jego doświadczeń jest Afryka Zachodnia, a ściśle biorąc teren dawniejszego Złotego Wybrzeża — dzisiejszej Ghany. Odpowiedź na pierwsze pytanie wywraca imperialistyczny europocentryzm niedawnych kolonizatorów i czyni Afrykę samodzielnym przedmiotem badań historycznych. Byłaby to jednak tylko czcza deklaracja, gdyby zabrakło podstaw do ich prowadzenia. Dlatego odpowiedź na pytanie o źródła nabiera decydującego znaczenia.

Jak zatem przedstawiają się świadectwa, od których zależy los rekonstrukcji historii Czarnej Afryki?

Przede wszystkim stwierdzić należy, że jest nieścisłością kategoryczna opinia, iż zupełnie brakuje źródeł pisanych. Nie można nie doceniać w wypadku Afryki Zachodniej świadectw arabskich i europejskich, jakkolwiek ich autorzy są tylko zewnętrznymi obserwatorami, i to spraw związanych raczej wyłącznie z handlem. Źródła arabskie pochodzą z VIII—XV wieku, a europejskie zaczynają się z wiekiem XV, rosnąc z czasem w rozmiarach i wartości. Arabskie ograniczają się do sudańskich terenów stepowych, a europejskie przed wiekiem XIX praktycznie nie wychodzą poza pas wybrzeży. Natomiast wewnętrzne tereny leśne w zasadzie nie mają źródeł pisanych dla ery przedkolonialnej. Istnieją wprawdzie jeszcze akta archiwalne dotyczące terenów penetracji europejskiej, ale te mają charakter wyłącznie ekonomiczny.

Jak się przedstawiają inne świadectwa? Oczekiwać by można ich odkrycia i wyników analizy od trzech dyscyplin: archeologii, socjologii porównawczej i lingwistyki. W dzisiejszym wszakże stanie wiedzy i badań, nie negując ich waloru (na marginesie dodać trzeba, że źródła archeologiczne wydają się tu nader skąpe), prof. Fage uznał za źródło najlepiej prowadzące do celu — tradycję ustną, to znaczy to, co lud zapamiętał.

Zasadą prowadzonych badań jest ścisła współpraca historyka (prof. Fage) i antropologa społecznego (ostatnio tragicznie zmarły dr D. Tait).

Należy tu wyjaśnić, że według angielskiej nomenklatury antropolog jest to specjalista, w którego zakres wiedzy wchodzą: etnologia z etnografią, także antropologia w naszym wąskim rozumieniu oraz socjologia. Pod takim kierownictwem badania prowadził zespół.

Jaką wartość źródłową reprezentuje ustna tradycja?

Wiadomo, że pamięć ludzka jest krótkotrwała i że w wypadku poszczególnych jednostek rzadko jej można ufać dalej jak do czwartego pokolenia. Toteż nie ona jest przedmiotem badań angielskich uczonych z Ghany, podobnie jak i nie jest tym przedmiotem tradycja rodowa, również ograniczona i chwiejna. Jest nim śpiew przy warkocie bębnów (*drum-chants, drum-histories*). Śpiew ten jest formą, w której przekazuje się oficjalną tradycję państwową, sięgającą początków plemiennych państw i ich władców. Jeżeli organizacja danego państwa pozostała silna, wtedy ewentualne błędy przekazu są niewielkie, broni zresztą czystości tradycji dziedziczność funkcji wykonawców śpiewu.

Jak przeprowadza się badanie tego źródła i jego krytykę? Formalna tradycja państw murzyńskich jest wersją królewską, polityczną, stąd — stroniczą, służącą władcom jako konieczna więź, jako narzędzie wpływu i urabiania mentalności poddanych. Dlatego też niemiłe wypadki są opuszczone lub co najmniej traktowane jako alegoria, natomiast czyny bohaterskie zostają wyolbrzymione. Trzeba się też liczyć z możliwością zmyślenia pewnych partii dla usprawiedliwienia istniejących stosunków. Wiele z nasuwających się trudności może historyk rozwikłać przy pomocy metod analizy historycznej, wykształconych przez krytyków źródeł pisanych, zwłaszcza przekazów kronikarskich: może porównać świadectwa rozmaitych źródeł, tradycje różnych państw murzyńskich, tradycję państwową murzyńską z przekazami arabskimi i europejskimi. By jednak właściwie zrozumieć przekaz — zachować trzeba absolutnie ten zasadniczy warunek, jakim jest bliska współpraca i pomoc antropologa społecznego, badającego to samo społeczeństwo. Śpiew przy bębnie jest bowiem źródłem historycznym tylko w kontekście społeczeństwa, które go wytworzyło. Podobnie jak szczątki materialne, odkryte w ziemi, są przekazem czytelnym tylko wtedy, gdy tkwią w warstwie. Kontekst właśnie czyni je zrozumiałymi. Kontekstem opowiadań przy dźwiękach bębna jest życie danego społeczeństwa: jego tradycyjne zebrania i uroczystości, jego obyczaje.

Jakie są rezultaty badań ekipy prof. Fage'a? — Przedstawił je on sam w odczycie wygłoszonym na Anglo-amerykańskiej Konferencji Historyków w lipcu 1957 w Londynie.

Zbadano tradycję ustną państw leżących u północnego pogranicza dzisiejszej Ghany, na kresach pomiędzy lasami a znanym pisarzom arab-

skim stepowym terenem Sudanu. Ludność tych państw mówi językiem Mole-Dagbane. W zakres badań weszło sześć państw plemiennych murzyńskich, w czym znane źródłom arabskim trzy państwa Mossi leżące na północny wschód od dzisiejszej Ghany, na terytorium francuskim — oraz trzy państwa na terytorium dawnej kolonii angielskiej Złote Wybrzeże, tj. dzisiejszej Ghany. Wśród nich Dagomba i Mamprussi leżące bliżej granicy północno-wschodniej — źródłom pisanym nie znane — oraz państwo Akan Ashanti na terenach leśnych bliżej wybrzeża, dzięki temu położeniu znane źródłom europejskim. Tradycja państwa Dagomba odsłania chronologię, którą można skontrolować chronologią podawaną w Akan. Ta ostatnia daje się kontrolować z kolei przekazami europejskimi. Na tej podstawie można stwierdzić, że państwa Dagomba i sąsiadujące z nim Mamprussi zostały założone około r. 1475 przez konnych najeźdźców z północnego wschodu. Trzy państwa Mossi wykazują takież samo pochodzenie z tym, że powstać musiały nieco wcześniej, ponieważ ich terytorium leżało jako pierwsze na drodze najeźdźców. Źródła arabskie wspominające państwo Mossi mówią o okresie, gdy najeźdźcy dosięgnęli terytorium węzła Nigru i Górnej Wolty.

Tradycja zatem państw murzyńskich okazała się źródłem wysokiej wartości i posłużyła do wypełnienia luki istniejącej pomiędzy przekazami arabskimi i europejskimi, dotyczącymi Zachodniej Afryki. Dzięki niej uzyskano — aczkolwiek jeszcze może mało dokładny — obraz, który ukazuje: 1) — sposób budowania się zachodnio-afrykańskich państw plemiennych w XV w. po Chr. — powołuje je do życia mała liczba najeźdźców z już osiadłych grup rodowych; 2) — leżące nad Nigrem dwa główne centra Sudanu (Hausaland—Bornu i Mande), skąd promieniują na południe ku leśnym terenom wpływy ekonomiczne, społeczne i polityczne, 3) — migrację państwo-twórczych przodków historyczną drogą handlową z północnego wschodu ku wybrzeżu.

Tak więc ekipa uczonych z University College w Ghanie obaliła twierdzenie, jakoby rekonstrukcja przeszłości Czarnej Afryki nie była możliwa, i wytyczyła kierunek badań, który otwiera perspektywę i dla innych krajów rzekomo nie posiadających historii. Stało się oczywiste, że poznanie ich przeszłości drogą wysiłku naukowego jest możliwe, okazało się także, że te „dzikie" ludy posiadają wysoką świadomość własnej przeszłości, jakkolwiek jej nie zapisały, lecz tylko ją opowiadają. Przypomnieć tu warto opinię Bronisława Malinowskiego (antropologa w angielskim rozumieniu!) zmarłego w czasie ostatniej wojny w Stanach Zjednoczonych, który pojęcie „dzikości" takich ludów interpretował jako równoznaczne z odrębnością kulturalną, a bynajmniej nie jako brak wszelkiej kultury.

Pomimo że tradycja ustna okazała się źródłem tak wysokiej wartości, nie zapominajmy o możliwościach tkwiących w metodach odkrywczych

wymienionych już wyżej specjalności, jak lingwistyka, socjologia porównawcza i archeologia. Sprzężenie ich wyników z badaniem tradycji ustnej, tak bogatej, bo żywej jeszcze dziś, i wzmiankami źródeł pisanych — pozwoli na daleko idące odtworzenie przeszłości Czarnej Afryki, które jednocześnie jest już i będzie nadal pokazem koncepcji metodologicznej i prawdziwym popisem zmysłu historycznego badaczy.

Marzena Pollakówna

NOWE RELIGIE CZARNEJ AFRYKI

Jeden z ostatnich numerów miesięcznika jezuitów francuskich „Études" przynosi ciekawą pracę na temat ekspansji sekt, czyli „kościołów" murzyńskich w Afryce. Samo zjawisko nie jest nowe, gdyż opisy synkretycznych religii afrykańskich pojawiały się już w końcu XIX wieku. Niemniej ładunek emocjonalny ruchów religijnych w Afryce współczesnej, ich rosnący wpływ, a także fakt, że podobne w istocie sekty pojawiają się niezależnie od siebie na wszystkich terytoriach Czarnego Kontynentu [1], to cechy, które czynią problem murzyńskich „kościołów" przedmiotem studiów i uwagi już nie tylko etnologów lecz także misjonarzy, a w pewnym stopniu również obserwatorów politycznych. Szczegóły takie, jakie podaje autor artykułu w „Études", André Rétif, rzucają wiele światła na to ciekawe i nie pozbawione niebezpieczeństw zjawisko.

Największe nasilenie murzyńskich ruchów religijnych ma miejsce w południowych częściach Afryki. Już w roku 1902 pojawiła się praca M. Leenhardta, w której charakteryzuje on tamtejszy „ruch etiopski" w latach 1896—1899. Był to już wówczas jego zdaniem „ruch w istocie swej społeczny, który pojawił się dokładnie w tym momencie, kiedy u ludności murzyńskiej budzić się zaczęła świadomość narodowa, a zarazem świadomość ucisku ze strony obcego rządu". Kiedy w roku 1948 znany etnolog dr Sundkler, autor pracy o „Prorokach Bantu", sporządził zestawienie chrześcijańsko-pogańskich, lub częściej: pogańsko-chrześcijańskich sekt na terenie południowej Afryki Równikowej, okazało się, że jest ich więcej niż tysiąc, przy czym żądania i nastroje nie miały już charakteru przede wszystkim społecznego, jak „ruch etiopski", lecz zdecydowaną orientację polityczną. „Większość tych sekt — pisze André Rétif — jest synkretyczna w swoich aspektach religijnych, a wszystkie bez wyjątku przeniknięte są duchem nacjonalizmu, a nawet pewnego okrucieństwa, właściwego niektórym tradycjom afrykańskim. Wydaje się

---

[1] A także poza nim: por. dalej w tymże nrze „Religia Haiti".

niewątpliwe, że napięcia polityczne tłumaczą w dużej mierze zadziwiającą obfitość »kościołów« murzyńskich na tych terenach".

Religie pogańsko-chrześcijańskie nie są jednak charakterystyczne tylko dla Afryki Równikowej. Również Wybrzeże Kości Słoniowej miało w latach 1914—1915 własnego proroka. Był nim Liberyjczyk nazwiskiem Harris, ekskatecheta protestancki. Ludność pamięta go do dziś dnia jako proroka Latagbo, a nauki jego mają wciąż wielu wyznawców. Latagbo kazał niszczyć fetysze, lecz tolerował poligamię. Głosił konieczność publicznej spowiedzi. W hymnach i modlitwach opiewał prawo ludu murzyńskiego do wolności. Uznawał chrzest i ochrzcił podobno 120 tysięcy swych wyznawców, zanim został wygnany przez władze francuskie. „Wydaje się — pisze André Rétif — że ruch Latagbo miał charakter raczej ruchu przedchrześcijańskiego aniżeli typowej afrykańskiej sekty synkretycznej. Niemniej jednak znamienne jest jego powodzenie na terenach, gdzie istniały przecie misje chrześcijańskie.

Poważną rolę w niedawnych zamieszkach w Leopoldville przypisuje się sekcie zwanej Kitawala. Stanowi ona rodzaj afrykańskiej wersji „Świadków Jehowy" i istniała w Nyassie już w roku 1908, po czym objęła swymi wpływami Rodezję północną, Tanganikę i wreszcie — Kongo Belgijskie. Kitawala ma charakter anarchiczny i zwalcza wszelki autorytet, tak religijny jak polityczny. W Kongo Belgijskim jest szczególnie wojownicza i jeszcze w roku 1943 dwu jej przywódców, „Alleluja" i „Jezus Chrystus", zostało powieszonych za udział w powstaniu zbrojnym.

Inny ruch religijny Afryki Centralnej ma charakter wybitnie mesjanistyczny. Najbardziej znani są trzej jego prorocy: Kibangu, Mpadi i Matswa.

Simon Kibangu, którego prawdziwe nazwisko brzmiało N'Gounza, był wychowankiem angielskiego ośrodka misyjnego. W roku 1921 został „dotknięty łaską Pana" i bardzo szybko stał się słynny jako prorok, syn Boga i cudotwórca. Wieś Nsamba, gdzie miało miejsce najwięcej uzdrowień, ogłoszona została „murzyńską Jerozolimą". Kibangu niszczył fetysze, uzdrawiał chorych, budził nadzieje niepodległościowe i nie taił nienawiści do białych ludzi. Uznawał chrzest i spowiedź publiczną i wprowadził interesującą formę kultu: za pomocą tradycyjnych tańców i pieśni murzyńskich ilustrowano tematy biblijne. Działalność Kibangu trwała zaledwie pół roku, po czym został aresztowany przez władze belgijskie i nigdy już nie powrócił do Kongo. Jego legenda jednak żyje i rozwija się. „Kibangizm", zwany też „ngounzizm", ma tysiące wyznawców. Prorok, na którego ośmielili się porwać biali władcy, uważany jest za „zbawiciela i króla czarnych ludzi". Przeszedł oto — jak Chrystus — przez mękę i jest obecnie trzecią osobą Trójcy Świętej — w miejsce Ducha Świętego. Mówi się też o jego zmartwychwstaniu i o jego

apostołach. „Król czarnych ludzi" ma powrócić w chwale, aby uczynić sprawiedliwość.

W roku 1939 pojawił się w Afryce Centralnej prorok i następca Kibangu — Mpadi. Były działacz Armii Zbawienia podejmuje tradycje kibangizmu lecz nadaje im orientację szczególnie wrogą wobec białych misjonarzy i ich kościołów chrześcijańskich. Odrzuca krzyż na równi z fetyszami i akcesoriami magii (aprobując jednak tradycyjne obrzędy kultu przodków). „Modlić się trzeba do Boga — głosi Mpadi — lecz nie do bożków, nie do figur, nie do obrazów". Postać Kibangu pojawia się wciąż w naukach nowego proroka: „Bóg oddzielił nas od Chrystusa i dał nam czarnego Zbawcę, na którego Biali porwali się z karabinami". Religia Mpadiego nazywana „khakizm" od barwy munduru, jaki nosił na znak „nadziei i zwycięstwa", inspiruje po dziś dzień rosnące szeregi wyznawców do powstań zbrojnych, a także aktów terorystycznych, choć samego przywódcę spotkał w krótkim czasie ten sam los, co Kibangu: został aresztowany i przepadł bez wieści. Wzorowana na Armii Zbawienia organizacja khakizmu, oparta na wojskowej hierarchii i dyscyplinie, czyni tę sektę szczególnie sprawną w działaniu, w porównaniu do innych bardziej „żywiołowych" ruchów religijnych.

Równorzędnie do kibangizmu i mpadizmu, i w pewnych z nim związkach rozwijał się w sąsiednim Kongo Francuskim ruch, którego mesjaszem był „Jezus-Matswa". Początki jego miały miejsce w Paryżu, gdzie André Matswa założył Towarzystwo Przyjaźni Wzajemnej Rodaków z Francuskiej Afryki Równikowej. Władze francuskie zaczęły po krótkim czasie podejrzewać „Towarzystwo" o tendencje wywrotowe. Matswa był dwukrotnie aresztowany i w roku 1940 zmarł w więzieniu. Jego uczniowie jednak nie wierzą do dziś dnia w jego śmierć. Jeszcze w roku 1947 otrzymał absolutną większość w wyborach do władz afrykańskiego samorządu. Matsawizm ma już swoje własne, skomplikowane obrządki, swoich męczenników i swoich świętych. Z „gaullizmu" przejął krzyż Lotaryngii i symbol „V" — znak zwycięstwa. Z chrystianizmu — ołtarze, świece, litanie... Nabożeństwa przechodzą jednak często w ataki zbiorowej histerii, a wyznawcy matsawizmu popadają w nieustanne konflikty z misjonarzami i z władzą świecką. I tu więc, podobnie jak w większości sekt afrykańskich, splatają się nierozerwalnie elementy religijne, społeczne i polityczne.

We Francuskiej Afryce Równikowej zaobserwowano szereg zadziwiających nieraz połączeń pogańskich obrzędów magicznych i chrześcijańskich elementów kultu. Wielu chrześcijan-murzynów w Libreville uczęszcza potajemnie na zgromadzenia rytualne „Bouiti" (sekta mężczyzn) i „Nájembé" (sekta kobiet). Religia Ndeya Kanga, której twórcą był wychowanek seminarium duchownego, łączy stary afrykański rytuał magiczny z procesjami, sypaniem kwiatów, „komunią" z wywaru ziół

podniecających. Obrzędy prowadzą „biskupi" w nieodzownych ciemnych okularach, takich samych jakie noszą biali duchowni. Centralną część ceremonii stanowi taniec przy dźwiękach świętej harfy.

W obrzędach *mau-mau* w Kenii odnaleźć można wątki i obrazy ze Starego Testamentu. Sekta Nangayivuza w Urundzie, której nocne zebrania otoczone są ściśle strzeżoną tajemnicą, poleca swym adeptom przejście pełnego kursu katechumenów w misjach chrześcijańskich — aż do chrztu włącznie. Nazwy sekt pogańsko-protestanckich w Nigerii brzmią: „Sekta Świątyni Sprzedawców Ryb", „Sekta Cherubinów", „Sekta Serafinów"... W ich „kościołach" — wyroczniach niebieskich, drzewo magiczne zastępuje krzyż.

Rodezja Północna ma swoją własną prorokinię: prosta kobieta z ludu, Lenshina, „wskrzeszona przez Boga" dla wypełnienia specjalnej misji, zaakceptowanej, jak twierdzi, przez papieża, pociąga za sobą tak olbrzymie tłumy uczniów, że zgromadzenia te zakłócają porządek prac rolnych i hamują na wiele nieraz dni ruch drogowy. Walczy ona z czarnoksięstwem i z „urokami'. Przekazuje zebranym tłumom proroctwa, które dyktuje jej sam Bóg. Nikomu nie wolno spojrzeć na nią w takich chwilach, pod karą nagłej śmierci, którą sprowadzą na śmiałka magiczne moce prorokini. Lenshina dmucha w cudowną fujarkę i tłumaczy jej dźwięki: „Kristu mówi wam tak..." Adeptów sekty obowiązuje chrzest i spowiedź. Wielkim kapłanem jest Petros — mąż Lenshiny, lecz w roku 1956 został on skazany na dwa i pół roku więzienia za handel rozgrzeszeniami.

Uczniowie Lenshiny są usposobieni niezwykle wrogo do katolicyzmu. We wsiach, gdzie ma ona wpływ, odmawia się nawet wody misjonarzom, a ludność obrzuca kamieniami kaplice, gdy odprawia się nich Msza święta. Bardzo wielu katolików-murzynów rzuca Kościół, by przejść na wiarę Lenshiny; niektóre ośrodki misyjne straciły w ten sposób 40% wiernych. Bywają i tacy, którzy pragną powrócić do katolicyzmu. Stawiają jednak zawsze jeden warunek: że nigdy, nawet pod tajemnicą spowiedzi, nie będą zmuszeni zdradzić, co mówiono i co robiono w czasie zebrań dla wtajemniczonych.

Około roku 1956-go pojawił się, również w Rodezji Północnej, nowy wizjoner. Oto co pisze na ten temat tamtejszy misjonarz: „Oprócz »prorokini« mamy tu też niejakiego Emilio, byłego wychowanka naszych misji. Na skutek rzekomych wizji porzucił on żonę i dzieci by stać się samozwańczym przywódcą czcicieli Najświętszego Serca Jezusa. Początkowo popierał go pewien polski jezuita z Broken Hill, po jakimś czasie jednak, na żądanie wikariusza apostolskiego, poddano Emilia badaniom psychiatrycznym i stwierdzono monomanię typu religijnego. Zabroniono mu więc działalności, nie usłuchał jednak i został ekskomunikowany. Mimo to liczba jego zwolenników rośnie niepowstrzymanie.

Emilio głosi już teraz nie tylko kult Serca Jezusowego, ale też serca Matki Boskiej i serca św. Teresy. W czasie nocnych zebrań, na odległych polanach, uczniowie jego biczują się, szlochają i śpiewają własne pieśni religijne. W domach prywatnych, przy szczelnie zasłoniętych oknach, trwają nocne modły, z których nic dobrego z pewnością wyjść nie może. Ekskomunikowano już wszystkich adeptów nowej „wiary", lecz odpowiadają tylko ostatecznym zerwaniem z Kościołem: obejdziemy się bez Sakramentów: Matka Boska pomoże nam i da nam łaskę".

Sekty, jakie wylicza przykładowo André Rétif, stanowią naturalnie tylko nieznaczną część afrykańskich ruchów religijnych. Ruchy te są najczęściej, jak w podanych tutaj wypadkach, mieszaniną pogaństwa i chrystianizmu. Z protestantyzmu czerpią one znajomość Biblii, przy czym — jak pisze André Rétif — „Stary Testament wydaje się szczególnie bliski duszy afrykańskiej, nie tylko dlatego, że toleruje poligamię i stanowi opis stosunków patriarchalnych i plemiennych, ale dlatego także, że zawiera akcenty mesjanistyczne i nacjonalistyczne".

Inne wpływy protestanckie to — zdaniem André Rétif — tendencje w kierunku odrzucenia wszelkiego autorytetu doktrynalnego, niechęć do duchowieństwa i wojskowy model organizacyjny tych sekt, które wzorują się na Armii Zbawienia. Często spotyka się też anarchizm, właściwy Świadkom Jehowy.

Z katolicyzmu Afrykańczycy zapożyczają najchętniej zewnętrzne formy kultu, paraliturgiczne, a czasem także liturgiczne. Chrześcijańskie elementy teologiczne w sektach afrykańskich wydają się — ogólnie biorąc — powierzchowne. Dwie czczone obecnie w Afryce Centralnej „Trójce Święte": Bóg-Chrystus-Kibangu i Bóg-Chrystus-Matswa, nie mają już właściwie nic wspólnego z dogmatem chrześcijańskim i pogańska wizja świata bierze ostatecznie górę, nadając swój charakter i swoją istotną treść sektom „synkretycznym".

Właśnie jednak owe elementy pogańskie — twierdzi André Rétir — powinny być przedmiotem głębokich i wnikliwych studiów badaczy katolickich. Są one — trzeba pamiętać — niezmiernie złożone. Poszczególne plemiona mają swoje własne, odrębne tradycje, własną mentalność, własne upodobania i ich struktura psychiczna determinuje w dużym stopniu samo powstawanie oraz charakter sekt. Nie tylko ona jednak: jest oczywiste, że warunki ekonomiczne, polityczne i międzynarodowe grają również kolosalną rolę: wojny i przemiany polityczne budzą za każdym razem nowe nadzieje i zawsze powstają wtedy nowe ruchy religijne. Po roku 1945 pojawiła się na przylądku w Kongo Środkowym, w Gabon, sekta Ngol (de Gaulle) o silnych tendencjach niepodległościowych. Postać generała była dla niej wysublimowanym symbolem nocy i zbrojnej walki o sprawiedliwość.

Istnieje też jednak pewne wspólne tło niezliczonych religii afrykań-

skich: wszystkie stanowią rodzaj desperackich czasem prób znalezienia i utrzymania równowagi duchowej w chaosie głębokiego kryzysu cywilizacji, jaki wstrząsa Afryką współczesną. Wszystkie także stanowią wyraz namiętnych żądań ludu afrykańskiego, który chce być traktowany na serio i chce wziąć we własne ręce tak przyszłość, jak i kulturę swego kraju. Niektórzy prorocy, jak na przykład w Kongo, były to silne i wybitne indywidualności, którym system kolonialny zamykał drogę do swobodnego wykorzystania talentów i możliwości, a następnie łamał całkowicie — tworząc tym samym legendę. Wydaje się rzeczą niezmiernie interesującą, jak przebiegać będzie rozwój sekt afrykańskich w kontekście pełnej niepodległości.

Wszystkie ruchy religijne Czarnego Kontynentu cechuje wreszcie niechęć, a często agresywna nienawiść do Białych oraz silne i jednoznaczne zaangażowanie polityczne. Są to — jak pisze prof. Gluckman — „sekty stworzone przez Afrykańczyków dla Afrykańczyków, a przeciw panowaniu Białych. Bardzo wiele z nich wierzy, że w niebie obowiązuje segregacja rasowa w odwróconym sensie: biała skóra przesądza o wykluczeniu z grona zbawionych... Wszystkie afrykańskie ruchy religijne są ruchami politycznymi".

W zakończeniu swych uwag o „wielkim i groźnym problemie katolicyzmu w Afryce" André Rétif podkreśla niezwykle ważną i niezastąpioną rolę księży a także świeckich katolików afrykańskich. „Mogą oni — czytamy — najwięcej wyjaśnić i najwięcej pomóc. Na to jednak trzeba im dać głos. Trzeba ich pilniej słuchać, trzeba przestać ociągać się z powierzaniem im odpowiedzialnych stanowisk, trzeba zrobić co w ludzkiej mocy, by przyspieszyć awans afrykańskich duchownych i afrykańskiego laikatu. Trzeba kształcić afrykańskich etnografów i socjologów..."

Wysoce niepokojący jest fakt, że tak wielu ochrzczonych Afrykańczyków porzuca Kościół i idzie za własnymi prorokami. „Chrześcijańska formacja naszych katechumenów — pisze w swych wnioskach końcowych André Rétif — jest niezmiernie powierzchowna: wiara w magię, w duchy i w uroki pozostaje utajona na dnie ich serc i wybucha ze zdwojoną siłą w chwilach kryzysów czy osobistych niepowodzeń. Dzieje się tak dlatego, że nie umiemy nawrócić ich mentalności: ich obraz świata pozostaje w istocie pogański pomimo katolickich praktyk religijnych. W jaki sposób zastąpić go wizją chrześcijańską — czystą i autentyczną a zarazem zrozumiałą i możliwą do przyjęcia dla ludu Afryki? Jak zmodyfikować metody pracy z katechumenami, aby były one bliższe tradycjom drogim Afrykańczykom, takim jak na przykład obrzędy wtajemniczenia? Oto głębokie problemy misyjne Afryki".

mg

RELIGIA HAITI

Wodu jest religią haityjskich czarnych mas ludowych, po większej części chłopskich. Zjawisko złożone, pochodzenia afrykańskiego (*wodu* znaczy w języku fon „duch" lub „bóg") schrystianizowało się, zapożyczając liczne elementy z religii katolickiej: modlitwy, pieśni, krucyfiks, obrazy święte.

Chrzest i katechizacja niewolników pochodzących po większej części z Dahomeju i Nigerii tłumaczą historycznie tę mieszaninę, która, mimo wytrwałej walki prowadzonej przez kler katolicki i kongregacje protestanckie, pozwala wyznawcy wodu, jeszcze dzisiaj, służyć bez zmieszania swoim „bogom" z Afryki i „dobremu Bogu" białych.

Kult wodu ma swoje kapłaństwo i swoje sanktuaria. Kapłani noszą tytuł *hungan*, kapłanki — *mambo*, przypisuje im się zdolność nadprzyrodzonego poznania i ponadto organizują oni kult i przewodniczą jego skomplikowanym ceremoniom. „Dobry hungan — pisze Alfred Métraux — jest kapłanem, lekarzem, wróżbitą, egzorcystą, organizatorem zabaw publicznych, kierownikiem chóru... działaczem politycznym bardzo wpływowym, agentem wyborczym..." Wtajemniczeni członkowie bractw, mężczyźni i kobiety, którzy asystują kapłanowi w jego funkcjach noszą nazwę *hunsi* (słowo pochodzenia afrykańskiego, które znaczy „małżonka boga"), wreszcie sanktuarium wodu nazywa się *hunfo* (dom misteriów). Wokół hunfo, pod kierownictwem hungana lub mambo żyje społeczeństwo dość liczne, silnie zhierarchizowane, organizacja o licznych wymiarach, która tworzy centrum zarazem religijne, ekonomiczne i rozrywkowe.

Zbiór bóstw czczonych w hunfo wywołuje obraz Panteonu malowniczego i niejednorodnego, rodzinnego i niesamowitego, zabawnego i niepokojącego. Obok „bliźniąt" i „zmarłych", potęgi nadprzyrodzone zwane *loa*, („tajemnice", „święci", „anioły") zajmują w nim wybitne miejsce. Pomiędzy tymi niezliczonymi duchami, których władza i wola ma tak wielkie znaczenie w życiu wiernych, można odróżnić *loa-petro*, gwałtownych, gniewnych nieco czarowników, i *loa-rada* — łaskawszych i łagodniejszych. Loa objawiają się swoim wiernym „bądź wcielając się w jednego z nich, przez którego usta przemawiają, bądź pojawiając się im w snach lub pod postacią ludzką".

To wcielenie loa, odpowiadające zjawiskom opętania lub transu, jest fundamentem wodu. Ciekawość niezdrowa, zarazem pociągnięta i przerażona, często zapoznawała sens tego zjawiska; okazuje się, jak byłoby powierzchowne nazywać je obłędem. Dla wyznawcy wodu wierny, który popada w trans, staje się „koniem" loa; bóg wszedł w niego; przez niego „duch" grozi, radzi, prorokuje. Jeżeli symulacja wchodzi w grę u niektórych zawodowych opętanych, to wydaje się, że w wielu

wypadkach nie można zaprzeczyć autentyczności zjawiska. Usiłowano wyjaśnić je psychopatologicznie, zaliczając je do zaburzeń osobowości natury histerycznej, ale w tym wypadku, biorąc pod uwagę jego częstość, należałoby neurozę przypisać ogółowi ludności Haiti. A. Métraux proponuje psycho-społeczne rozwiązanie problemu. Opętanie odpowiadałoby ucieczce przed cierpieniem, byłoby rodzajem umknięcia samemu sobie i twardym warunkom egzystencji; z drugiej strony te transy są związane z klimatem głęboko religijnym ludności Haiti. W sumie należałoby raczej uważać to opętanie za czynnik równowagi, w mierze, w jakiej pozwala ono na nadanie wartości rzeczywistości nędznie przeżytej.

Oryginalność swoją wodu zawdzięcza tyleż licznym swoim funkcjom społecznym co różnorodności elementów, które umiał harmonizować. Ta religia okazuje się miejscem zetknięcia kultur bardzo różnych. Ceremonie zapożycza ona z obrzędów afrykańskich, z praktyk katolickich, z życia wojskowego, a nawet, chociaż w mniejszym stopniu, z masonerii; z drugiej strony jego rola społeczna jest niewątpliwa i jeśli nawet jest prawdą, że wykorzystanie bogactw naturalnych kraju, sprawiedliwy podział bogactw, dobra organizacja pomocy lekarskiej *etc.* dałyby więcej niż ochrona tej religii, to przynajmniej w obecnym stanie rzeczy nadaje ona zwartość moralną i spójność masom wiejskim Haiti. Święty, ludzki, społeczny, estetyczny kult wodu zaspakaja potrzeby należące do różnych dziedzin; w tym sensie ten zadziwiający fenomen kultury na skrzyżowaniu Zachodu świadczy o nadzwyczajnej sile twórczej narodu, który go wydał.

wg „Lettres Nouvelles" (VI 1959) oprac. Z. Sz.

PRZEGLĄD KRAJOWEJ PRASY KATOLICKIEJ

W numerze 4 (94) „Homo Dei" z radością znajdujemy materiał poruszający jedno z najważniejszych i najbardziej centralnych zagadnień dzisiejszego katolicyzmu polskiego. Jest to artykuł ks. St. Olejnika pt. *O właściwą formację umysłową w seminarium duchownym.* Autor wychodzi w swych rozważaniach z dwóch zasadniczych przesłanek: warunków, w jakich przyszły kapłan będzie pracował, oraz stanu umysłowego, jaki charakteryzuje młodego alumna na początku jego studiów seminaryjnych. O ile wśród dość licznych już dzisiaj wypowiedzi, zawierających postulaty pod adresem współczesnego kapłana, pierwsza przesłanka nie jest żadną nowością, o tyle druga, chociaż jak najbardziej oczywista, bywa często zupełnie pomijana lub ogranicza się do najbardziej ogólnikowych stwierdzeń. Zasługą autora jest zwrócenie uwagi na fakt, że — przeciętnie rzecz biorąc — formacja umysłowa alumnów roz-

poczynających studia jest tą samą, która charakteryzuje ich świeckich rówieśników i obciążona jest tymi samymi poważnymi wadami. Drugą zasługą autora jest przeniesienie zagadnienia z płaszczyzny „efektu końcowego", na której przeważnie jest ono dzisiaj stawiane („jaki ma być współczesny kapłan"), na płaszczyznę metodyczną, i to w formie konkretnych a przytym uporządkowanych i obejmujących jakąś całość zagadnienia wniosków. Wnioski te grupuje autor wokół czterech zasadniczych postulatów: zaangażowania, pogłębienia, integracji i uwspółcześnienia. Spróbujemy je pokrótce zreferować.

Oto jak autor charakteryzuje typ umysłowości młodzieży przychodzącej do seminarium: „Niska, niepogłębiona kultura umysłowa obok szerokich i mało uporządkowanych wiadomości; duża ambicja umysłowa przy wyraźnej nieumiejętności skoncentrowania uwagi i wysiłku wokół wybranych spraw; otrzaskanie się z wieloma, niekiedy przeczącymi sobie poglądami życiowymi, światopoglądowymi i naukowymi w parze z pewnym wewnętrznym dystansem w stosunku do nich, z postawą agnostyczną nieangażowania się osobistego". Na to, by wydobyć pozytywy a usunąć negatywy tak scharakteryzowanej postawy, klimat pracy umysłowej w seminarium powinien przede wszystkim zmuszać alumnów do osobistego zaangażowania w tę pracę. To zaangażowanie, ta krytyczna osobista postawa już nie konsumpcyjna a współtwórcza, da się osiągnąć „na drodze budzenia i rozwijania osobistych zainteresowań oraz wdrażania w twórczą, pogłębioną pracę umysłową". W ten sposób postulat pogłębienia staje się drugim obok postulatu zaangażowania warunkiem, który dopomógłby przezwyciężyć negatywy formacji umysłowej alumnów.

Zdaniem autora w seminariach nie brak na ogół warunków do pracy umysłowej. Nie brak na ogół również alumnom zdolności, a w każdym razie nie są oni na pewno mniej zdolni od swych pozostałych kolegów-maturzystów. Brakiem jest natomiast niedostateczne ujawnianie indywidualnego kierunku uzdolnień i zainteresowań oraz jego niedostateczne pogłębienie i niepełne wykorzystanie. Środkiem zaradczym przeciw takiemu stanowi rzeczy musi być przede wszystkim kontakt indywidualny, zainteresowanie się profesorów poszczególnymi seminarzystami poza godzinami wykładów.

Jedną z głównych bolączek pracy umysłowej w seminarium jest jej rozstrzelenie — rozbicie na poszczególne przedmioty, pozornie ze sobą niepowiązane. W konsekwencji u kleryka wytwarza się umysłowy chaos, przeładowanie masą niepowiązanych ze sobą wiadomości bez żadnych szans wytworzenia jakiegoś na prawdę syntetycznego poglądu. Stąd postulat integracji, który może być spełniony tylko poprzez odszukanie jakiejś zasady jedności programowej w nauczaniu wszystkich przedmiotów. Tą zasadą jedności programowej może stać się idea chrystocentryzmu, co postuluje zresztą wielu teologów. Ponieważ jednak Chrystusa

jako centrum doktryny, życia i dziejów należy pojmować jak najbardziej społecznie, jako zasadę jedności programowej należy przyjąć Jego Mistyczne Ciało.

I wreszcie postulat czwarty. „Wyrabiając w przyszłych kapłanach zdrowe, solidne uczulenie na prawdę, musimy im tę prawdę używotnić i unowocześnić. Trzeba więc zerwać ze stereotypowością wykładów opartych o ustalone raz na zawsze i przez dziesiątki lat niezmienne schematy myśli. Rysuje się tu wyraźnie potrzeba bardzo troskliwego uwzględnienia współczesności, w płaszczyźnie zarówno myśli jak i życia bieżącego". Dotychczas seminaria nie spełniają tego postulatu; „niemała część polskiego duchowieństwa, nawet ta czytająca i myśląca, posiada jakąś całkiem własną mentalność, oderwaną od współczesności, własne jakieś, prawie klanowe koncepcje, własną problematykę, daleko odbiegającą od tej, jaka porywa i niepokoi innych ludzi".

Obowiązek poznawania współczesności, jej prądów umysłowych i kulturalnych, obciąża przede wszystkim samych profesorów. Muszą oni znać odpowiednią literaturę, czytać regularnie nowe publikacje, również beletrystykę i czasopisma społeczno-kulturalne. Młodzieży trzeba nie tylko przekazywać wiedzę o współczesności, ale również udostępniać jej książki i czasopisma. Musi ona znać to, w czym się nowoczesność przede wszystkim wyraża, to jest literaturę i sztukę. Konieczność uczęszczania seminarzystów na współczesne sztuki teatralne jest poza dyskusją. Największe wątpliwości i sprzeciwy nasuwa problem uczęszczania alumnów do kina. Jednakże znajomość wartościowych filmów jest konieczna. Sposobem najwłaściwszym i najwygodniejszym wydaje się nabycie projektora, wypożyczanie filmów i wyświetlanie ich na terenie seminarium.

Artykuł ks. Olejnika jest niewątpliwie cennym wkładem w dyskusję o formacji współczesnego kapłana. Wkładem tym bardziej wartościowym, że jest on próbą przedstawienia pewnego całościowego programu, czy może kierunku programu. Dlatego jednak właśnie niepokoi w nim brak pewnych elementów, który oczywiście nie raziłby w uwagach czysto fragmentarycznych, przyczynkarskich. Wydaje się, że należałoby tu zwrócić uwagę na pewne momenty, których autor w ogóle nie porusza, nawet w formie dyskusyjnej, co może budzić przypuszczenie, że ich nie dostrzega. Pierwszy z nich dotyczy postulatu pogłębienia. Autor mówiąc o rozwijaniu zainteresowań ma na uwadze wiedzę dla kapłana „fachową", a więc w zasadzie teologiczną i filozoficzną, oraz zainteresowania takie, jak publicystyka, muzyka, literatura, które mogą być traktowane jako inteligentne *hobby*, bardzo zresztą użyteczne nawet w pracy duszpasterskiej. Nie wspomina natomiast zupełnie o pewnych dziedzinach wiedzy „świeckiej", które trudno traktować w odniesieniu do formacji umysłowej współczesnego kapłana tylko jako *hobby*. Wydaje się na przykład, że pewna znajomość socjologii, ogól-

nej mechaniki procesów społecznych czy psychologii społecznej jest właściwie niezbędna. Bez jakichś ogólnych podstaw tego typu, głębokie zrozumienie współczesności — co autor postuluje — jest chyba niemożliwe i musi ograniczyć się do uchwycenia strony przejawowej, co najwyżej do zdania sobie sprawy z powiązań i zależności zachodzących w płaszczyźnie czysto intelektualnej pomiędzy prądami współczesnymi i historycznymi w kulturze, filozofii, sztuce. Wydaje się również wskazane, aby młody ksiądz posiadał jakąś uporządkowaną wiedzę o społeczeństwie, w którym będzie pracował, o jego strukturze, o tradycjach, obyczajowości i mentalności poszczególnych grup społecznych, i to nie tylko od strony bezpośrednio religijnej. Mówiąc o postulacie uwspółcześnienia autor domaga się uwzględnienia współczesności w płaszczyźnie zarówno myśli, jak i życia bieżącego. W dalszym ciągu mówi jednak prawie wyłącznie o metodach poznawania „myśli". Niepokoi to tym bardziej, że w innym miejscu i w związku z inną sprawą (warunki pracy umysłowej w seminarium) autor mówi z aprobatą o „troskliwym selekcjonowaniu kontaktów zewnętrznych". A przecież „współczesność" to nie tylko prądy umysłowe i kulturalne, i to w dodatku widziane oczami samych tylko twórców. Wydaje się, że jednym z zasadniczych mankamentów współczesnych młodych kapłanów jest słaba znajomość współczesnego życia codziennego, warunków pracy, wysokości zarobków, sytuacji młodych małżeństw, budżetów rodzinnych, trudności wychowawczych itd. oraz wpływu tych wszystkich spraw na kształtowanie się sposobu myślenia, na problemy etyczne czy hierarchię wartości. Zdobywanie tej wiedzy z „opisu" jest zdecydowanie niewystarczające. Konieczny jest kontakt z ludźmi, i to nie specjalnie „wyselekcjonowanymi". Należy się obawiać, że kształtowanie psychiki alumna w warunkach daleko posuniętej izolacji pociąga za sobą poważne niebezpieczeństwo jej wykrzywienia, które może okazać się już nieusuwalne. Trzeba chyba zastanowić się nad jakimś rozsądnym rozwiązaniem tej sytuacji.

Z treścią artykułu ks. Olejnika wiąże się blisko świetny artykuł Anny Morawskiej pt. *Księża*, zamieszczony w 9 (wrześniowym) numerze „Więzi". Artykuł ten był pokrótce recenzowany w „Tygodniku Powszechnym" i nie będziemy go tu streszczać. Należy go zresztą koniecznie przeczytać w całości. Morawska opierając się przede wszystkim na materiale francuskim (co nie przeszkadza, że artykuł posiada na pewno szersze odniesienia) koncentruje się na problemie kryzysu powołań i kryzysu koncepcji kapłana. Szczególnie ten drugi temat posiada ścisły związek z problemem omawianym przez ks. Olejnika. Warto zastanowić się czy i o ile nasza dyskusja o formacji współczesnego duszpasterstwa uwzględnia tak istotne momenty, na które zwraca uwagę Morawska w swym artykule.

J. A. E.

Do P. T. Prenumeratorów miesięcznika „Znak"

Prosimy o wcześniejsze przesyłanie zamówień względnie wpłat na prenumeratę na rok 1960, jak również o zgłoszenie ewentualnie rezygnacji z prenumeraty, ponieważ Administracja — nie chcąc przerywać prenumeraty z braku terminowej wpłaty — wysyłać będzie nadal „Znak" dotychczasowym prenumeratorom. Wyjaśniamy zarazem, że wpłaty na prenumeratę na konto PUPiK „Ruch", Kraków, ul. Worcella 6, PKO Nr 4-6-777 lub w urzędach pocztowych stanowią odrębną formę prenumeraty od zgłoszonej w Administracji. W celu uniknięcia nieporozumień w dosyłce miesięcznika (podwójna przesyłka), prosimy o stałe trzymanie się jednej z tych trzech form prenumeraty.

Podajemy również do wiadomości, że miesięcznik „Znak" za grudzień 1959 wyjdzie w styczniu 1960. Zamówienia i wpłaty na r. 1960 (dotyczy to wyłącznie prenumeraty przez Administrację, konto PKO Kraków, Nr 4-9-831) wyjątkowo przyjmować będziemy jeszcze w terminie do 10 stycznia 1960 r.

Administracja miesięcznika „Znak"

RÉSUMÉ

Le numéro présent est consacré aux grandes religions du monde et les cultures en dehors de l'Europe par rapport au christianisme et la culture européenne. Le numéro 50/51 de l'année dernière, consacré aux problèmes semblables a suscité un vif intérêt.

...According to Buddhism, one's salvation lies only through the practice of the Dhamma (the true law) and not through prayers and worship of the Image.

...What the Buddha taught us is Anatta vada.

According to Anatta vada, in this entire universe, the inanimate objects such as the sun, the moon, the stars, planets, constellations, mountains, forests, oceans and the earth, have not been created by anybody. These are just aggregates or conglomerations of Five Inherent Properties or Dhatus.

These Five Inherent Properties are: 1. The Property of Texture, 2. The Property of Form, 3. The Property of Temperature, 4. The Property of Energy and 5. The Property of Spatial Relation, or Space.

In the case of animate objects, that is living things also, they are not the creations of anybody or any being, but are just aggregates or conglomerations of Six Inherent Properties, which are above Five Properties with the addition of the Property Mind, or Thought.

These Inherent Properties are called Dhatus. Dhatu might almost be rendered as Behaviour, in the specialised scientific sense.

...Of these Six Inherent Properties, the most wonderful is the Inherent Property of Mind. According to the Buddha's teaching, Mind or Thought has: —

1. The Attribute of Mental Sensation, (or feeling), 2. The Attribute of Memory, 3. The Attribute of Impulse, and 4. The Attribute of Cognition.

Mind has very remarquable qualities. Mind or Thought cannot exist by itself; it can only exist in relation to an Object of Thought, or Object of Mental Processes, which is called Aramana. Aramana may be defined as a sense-object or a basis for the working of the mind and intellect, an object of consciousness or thought. What are these objects of Thought? They are nothing but the living and

inanimate things, concrete or abstract, in the whole world which come in contact with Mind. As soon as Mind or Thought comes in contact with Aramana or Object or Thought, the thought itself disappears immediately, and a new thought or Mental Phenomenon arises.

...Because of the incredible speed of the rise and disappearance of the mental process, many people are under the impression that there is only a single Mind in a living being from birth to death. To give an example, look at an electric light which is on, let us say, for an hour. This light which is shining for one whole hour id believed by many people to be a single light. In truth, the spark of light which appears when the light is switched on, immediatelly dies out. The light that is shining within that one hour is nothing but a continual succession of countlees sparks. But the appearance and disappearance successively of these sparks are so rapid that most people take the light to be a single, constant light.

This successive sequence of mental processes does not stop with the death or a living thing.

Just before a living thing dies, the last mental process or mental phenomenon disappears after coming in contact with an object of Thought or Aramana. Although the living dies a that very moment, the new mental process or phenomenon which has arisen as a result of the coming into contact of the previous mental process with an object of Thought carries on the successive sequence of mental processes. If a tiny ant were placed on an anvil and suddenly squashed to death by a huge hammer, the ant will be crushed and destroyed, leaving no remains to speak of. Even in such swift death, the successive sequence of mental process of the ant will not be broken. Its last mental process which had arisen at the very moment of death will continue the sequence of mental processes.

Thus, so long as this successive sequence of mental processes is unbroken and continues on and on, there will be re-birth again and again in those planes of existence where the successive sequence of mental processes had led. There are according to the teaching of the Buddha, thirty-one planes of existence in which the successive sequence of mental processes can cause re-birth. These thirty-one planes of Existence are:

1. Four Nether planes called Apaya, 2. The Human plane of Existence, 3. Six planes of Devas or Lower Spiritual Beings, 4. Twenty planes of Brahmas or Higher Spiritual Beings.

This rebirth again and again in those planes of existence is called in Pali Samsara. The teaching of the Buddha in essence is the emancipation of beings from the ills of Samsara.

...The Samsara is the continuous and perpetual coming into existence of beings an their falling out of existence. Thus, Samsara (the round of births), is the continuous and per-

petual rebirth after death of such beings as the brahmas, the devas the human beings, the animals and the denizens of the nether planes of existence in one or other of the thirty-one planes of existence as a result of good or bad deeds done by them in their previous existences.

All beings, having been reborn as Brahmas, devas, men, beasts and denizens of the four nether planes, will experience old age, diseases and death.

...What is the cause that gives rise to these ills of the round of births (Samsara?) It is nothing but tanha which means attachment, attachment to one's own self, attachment to one's wife, attachment to one's children, atachment to one's possessions, attachment to all animate and inanimate things.

What is emancipation from the ills of the round of birth? Not being reborn after death in any of these thirty-one planes of existence, a person who wishes to escape from the round of existence:

a. must observe the moral precepts or sila without deviation, b. constantly observing the moral precepts, he must steadfastly develop mental concentration or samadhi; c. and having developed mental concentration steadfastly, he must strive to atain panna which is intuitive knowledge.

Of these three stages, intuitive knowledge is the most important stage. Without attaining this stage called panna, no being is able to make himself free from the ills of Samsara. Now, to attain intuitive knowledge, one must developed his mental concentration called samadhi, steadfastly, and to attain this stage of mental concentration one must be firmly established in the moral precepts called Sila. Thus, without Sila one cannot attain to any the higher stages. Sila thus is the foundation. Five precepts [of Sila] are commonly observed every day in the life of a Buddhist:

1. refraining from taking life; 2. refraining from stealing; 3. refraining from sexual relationship with any woman other than one's wife; 4. refraining from speaking falsehood; and 5. refraining from taking intoxicants.

Coming next to Samadhi, it means fixing the mind, which is in constant flux, on an object of thought, without distraction. There are forty methods of making the mind calm and steadfast, by concentrating it on a single object of thought. These methods vary, ranging from concentrating the mind on a material object, to concentration on good deeds or parts of living body, or loving kindness and so on [follows the description of various methods of concentration].

...I have already mentioned the reasons why constant awareness should be applied. But as a reminder to my readers, may I repeat the reasons why it needs to be done.

As you will find from personal experience, when you practise meditation, within the momentary wink of an eye, or a flash of lighting, there can be hundreds and thousands of mental processes of mental states which arise and disappear. And at each appearance or arising of a mental

process, it comes in contact with an object of thought, thus giving rise to mental states of Desire or Aversion. And, since the mental processes take place incredibly swiftly while a practitioner of meditation may think that he is appling constant awareness, actually mental processes may have escaped his watchful awareness, and may have wandered off. This wandering away of the mind may not last more than a second, but during that second, mental states of Desire and Aversion would have occured and disappeared innumerable times, without the practitioner of meditation of endeavour unremittingly to apply his sense of awareness to all objects of thought that arise from everything that is seen, or heard, or smelled, or tasted, or felt, or conceived. He must not let any sensation or any object of thought with which his mind comes into contact, escape his sense of awareness.

At first, this would seem to be somewhat difficult. But in one weeks time, the practitioner of meditation will find that the mind which has been flitting and darting, rushing and dashing in fact shooting all over the universe from object to object, from idea to idea, during the whole lifetime of the person concerned, without pause or rest, now slowly settles down into a calm and steady state.

The Dhamma is as exact as science. In the science of chemistry when two parts of hydrogen are mixed with one part of oxygen, water is formed, — no matter who does the mixing — whether he is an American, or a Britisher or a Pole and no matter where or when the mixing is done. In the same way, when the mind comes in contact with an object of thought, if at that very moment awareness is developed, it is certain that the mind will turn pure... The purer the mind becomes, the more it develops step by step, and these steps have been explicitly described in the Dhamma.

The development of the mind is in noway a theory. One can definitely experience it, not in the life hereafter, but in this very life. The Dhamma is definite and exact to that extent.

I will now describe the eleven preliminary steps one has to pass through as the mind becomes purer.

...1. The Realization of the difference between Mind and Matter;
2. The Realization of the difference between Cause and Effect;
3. The Realization by which Anicca, Dukkha and Anatta are understood and considered;
4. The Realization of the processes of arising and disappearance of Matter and Mind;
5. The Realization of the disappearance of both the object of thought and mental processs which comes in contact with the object of thought;
6. The Realization of the danger of Matter and Mind;
7. The Realization of the banefullness of Matter and Mind;
8. The Realization of the burden someness of the whole world and of weariness with the world;

8. The Realization of the Desirability of Freedom from the World;
10. The Realization, after additional endeavour towards freedom from the world, of the complete significance of Anicca, Dukkha and Anatta;
11. The Realization of a mental state of equilibrium and equanimity viewing with neither distate nor pleasure the Matter and Mind which are in the processes of arising and disappearing.

Once these eleven preliminary steps are passed, the first stage of Spiritual Insight is reached. This first stage of Spiritual Insight is called in Pali the Sotapatti-magga and Sotapatti-phala. The person who reaches that stage is called a Sotapan. As soon as a person reaches this stage, he will certainly see truth about himself...

.. We will no longer be able to kill, steal, commit adultery, tell falsehood, drink intoxicants because even though he still has greed and anger, they become too weak to be able to urge him to commit the above sins. Similarly, the feeling of doubt which the person might have had in him previously, troubles him no more. Just as a person, whose hands has been cut off, is unable to commit murder with his own hands, in the same way, it is impossible for him to commit any of the misdeeds mentioned above, after he has reached the First Stage.

...If a person continues his meditation he can reach the second stage of Spiritual Insight known as the Sakadagami-magga and Sakadagami-phala. The person who reaches that second stage is ealled Sagadagam. The second stage is distinguished from the first in that greed and ill-will become much more weaker in this stage than in the Sotapatta stage. The Sagadagam will fully realize this.

...The third stage of Spiritual Insight is known as the Anagami-magga and Anagami-phala. The person who reaches this stage is called Anagam. A spiritual aspirant who attains to this stage definitely finds extraodinary changes in himself. Herein the mind becomes bereft of the causes which lead to the rise of ill-will, fear and sensous desire-the factors which become entirely eliminated when a person reaches this stage of spiritual progress. And it is because of the elimination of these factors that the person cannot be made angry or afraid or sensous. But it should be mentioned here, that even when an aspirant reaches this stage of sanctification, he still retains in him a residue of greed, which is higher spiritual world known in Pali as the Brahmaloka.

...The fourth and the last stage of Spiritual Insight is known as the Arahatta-magga and Arahatta-phala. The person who reaches this final stage is called Arahat. Now he becomes absolutely free from greed and ill-will.

This is, in essence, the Dhamma, the teachings of the Buddha.

I believe that if half of the people of the world, even if not the entire world, attain the first stage of Spiritual

Insight the world would be a much better place to live in.
...If this world is to be made better, I am firmly convinced that it can only be done through the medium of religion. I am certain that the great religious leaders will share this conviction with me.

Therefore, to make this world a better world and to make it a happier place to live in, I very earnestly urge the Buddhists to strive for it and do it in the Buddhist way, the Christians in the Christian way, and similarly the Moslems, the Hebrews, and the Hindus in their respective religious ways.

(deux chapîtres du livre: „Le mystère du salut des nations".)

Une récapitulation des expériences missionnaires en Chine. Compte-rendu d'une discussion sur la biographie du Père Lebbe par J. Leclerc.

A partir du livre de J. Grenier „L'esprit du Tao" l'auteur analyse le passé et les tendances présentes de l'esprit taoiste en Chine.

Basant sur le livre de Wilfred Smith: „Islam in Modern History", ainsi que sur d'autres sources, Zygmunt Kubiak caractérise la religion et la culture musulmane de nos temps.

Le même auteur évoque un épisode émouvant des derniers jours de la vie de Mahatma, qui avec les femmes musulmanes prit part au pélérinage traditionnel à l'intention de l'unité spirituelle de son pays (d'après „Les mardis de Dar el-Salam").

L'auteur étudie les relations entre la nation et l'État. Question bien actuelle puisqu'elle détermine les structures internationales du monde contemporain.

Les facteurs du problème remontent à la Révolution francaise. Elle avança le principe de la souveraineté de la nation, source de toute autorité exercée en son nom. L'État fut donc mis au service de la nation, cette dernière acquérant du coup des droits politiques. On voulait de la sorte mettre terme au conflit séparant le peuple dans son essemble et la machine de l'État.

Cette conception de la nation donna naissance aussi bien aux démocraties libérales qu'aux dictatures nationalistes. Jusqu' à la fin de la deuxième guerre mondiale elle oriente pareillement la politique étrangère de tout pays indépen-

demment de son régime, dans ses efforts pour assurer le bien et la grandeur de la nation, identifiés par ailleurs evec l'étendue des territoires possédés. Ceci explique entre autres, mieux que les raisons économiques, les visées expansionnistes de beaucoup de pays.

Le nationalisme, sanctionné par le Traité de Versailles, fut donc pendant 150 ans le motif conducteur de la politique internationale. On ne peut toutefois oublier que le problème nationaliste est un problème spécifiquement européen. Il est inconnu aux U.S.A. et en U.R.S.S dont les nations se formèrent à partir d'autres principes.

La fin du IIIe Reich marque aussi celle du nationalisme et de la Nation entendue comme valeur supprême. La dernière guerre apporta des changements non pas tant territoriaux que sociaux, économiques et politiques et cela à l'échelle mondiale. Le principe dominant appliqué à la politique et qui en souligne e bien-fondé c'est maintenant pour tout pays son essor économique et le standing de vie plus élevé. En d'autres mots le progrès social remplace de plus en plus l'ancienne conception nationaliste.

La preuve c'est que le déclin du colonialisme, le trait caractéristique de notre temps, se justifie précisément par l'idée du progrès social et non pas, comme on le croit d'ordinaire, par celle du nationalisme.

Le principe du progrès social explique encore la tendance toujours plus nette à asseoir sur des bases fortes l'autorité du gouvernement. Un gouvernement ferme peut seul faire face aux multiples problèmes économiques et sociaux d'aujourd'hui. Mais il peut aussi y perdre facilement son caractère démocratique. Il s'agit donc à présent d'accorder ensemble le respect de la personne humaine et ses droits civiques et une forme de gouvernement qui répondrait aux diverses responsabilités attendant l'État contemporain.

CHRONIQUE

Sprostowanie

W zamieszczonej w numerze 61/62 (str. 1073) recenzji z wyboru pism estetycznych M. Sobeskiego pt. „Myśl a marmur" zaznaczono omyłkowo, że w wyborze tym pominięty został artykuł pt. „Od Platona do Plotyna". Artykuł ten ogłoszony był przez Sobeskiego dwukrotnie: raz pod podanym właśnie tytułem w „Museionie" (1912, nr 2), drugi raz, w tym samym roku, pt. „Myśl a marmur" w *Interludiach* (Kraków-Warszawa, 1912) — i pod tym ostatnim tytułem został zamieszczony w omawianym wyborze.

W. S.

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE



Cena zł 12.—

